Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA
ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

Ciclu de cinci conferinţe ţinute la Köln
între 28 decembrie 1912 şi 1 ianuarie 1913

Traducere din limba germană
de Diana Sălăjanu

Titlul original : *Die Bhagavad Gita und die Paulusbriefe*
Nr.curent în bibliografia generală GA 142

Traducerea s-a făcut după ediţia germană, 1982,
Rudolf Steiner Verlag, Nachlassverwaltung, Dornach/Schweiz

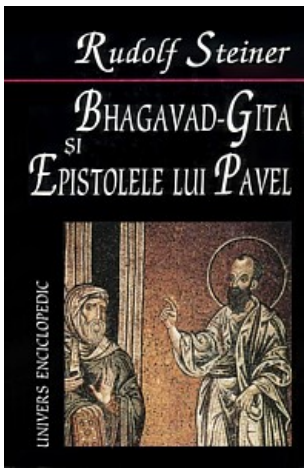
© Toate drepturile pentru traducerea în limba română sunt rezervate
Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC
Bucureşti 1998

COLECŢIA INIŢIERI
Seria Biblioteca antroposofică

Coordonatorul colecţiei: biolog dr. PETRE PAPACOSTEA
Redactor: MARIA STANCIU
Tehnoredactor: MIHAELA BRAŞOVEANU
Concepţia grafică a copertei: VENIAMIN & VENIAMIN

Societatea antroposofică din România
Strada Vişinilor nr. 17, sector 2, Bucureşti
Tel.: 021 323 20 57

ISBN 973-9243-70-3



COPERTA IV

În acest ciclu de conferinţe, Rudolf Steiner compară două scrieri care marchează momente diferite şi importante din evoluţia umanităţii. Cu subtilitatea care-i caracterizează toate analizele, el prezintă marea epopee indiană Bhagavad-Gita ca pe o sinteză vastă prebudistă a trei curente spirituale care au evoluat în cadrul primei culturi postatlanteene.

În timp ce Bhagavad-Gita se adresează unei omeniri încă nediferenţiate datorită lipsei conştienţei Eului (regulile care se adresează fiecărui individ fiind aceleaşi), epistolele apostolului Pavel au în vedere progresul realizat de starea de conştienţă a oamenilor, astfel încât el vede în fiecare om un mădular diferit al unei umanităţi alcătuită după principiile unui organism în care individul îşi găseşte un loc specific. Învăţătura creştină este asimilată astfel conform cu conştienţa de Eu strict personală pe care o are fiecare.

Modul de expunere a acestui studiu comparativ face ca prezentul ciclu de conferinţe să fie una din lecturile care aduc nepreţuite precizări celor care doresc să-şi completeze imaginea evoluţiei umane din perioada culturilor postatlanteene.

ISBN 973-9243-70-3

CUPRINS

Treptele adevărului

În legătură cu publicarea conferinţelor lui Rudolf Steiner

Conferinţa I — *Köln, 28 decembrie 1912* — Cele trei milenii care poartă amprenta antichităţii greceşti. Întâlnirea Occidentului cu înţelepciunea orientală în secolul al XIX-lea. Un cuvânt rostit de Wilhem von Humbold referitor la aceasta. Contopirea a trei curente spirituale în Bhagavad-Gita: Veda, Samkhya, Yoga; forma reînnoită a acestor curente în ştiinţa spirituală modernă; metamorfozarea lor vie prin creştinism şi prin apostolul Pavel

Conferinţa a II-a — *Köln, 29 decembrie 1912* — Bazele gnoseologice ale poemului Bhagavad-Gita. Sistemul Samkhya; purusha, cele trei gune, ecourile lor în filosofia lui Aristotel şi reeditarea lor în teoria goetheană a culorilor. Misiunea curentului Yoga; redobândirea spiritualităţii pierdute, prin exerciţii de reculegere evlavioasă. Bhagavad-Gita ca poem şi învăţătură a unei perioade de trecere.

Conferinţa a III-a — *Köln, 30 decembrie 1912* — Influenţa concepţiilor despre lume şi viaţă asupra sufletului şi destinului uman. Sublimul impersonal al poemului Bhagavad-Gita; angajament personal în epistolele lui Pavel. Natura lui Krishna şi a învăţăturii sale. Cântul 11 din Bhagavad-Gita.

Conferinţa a IV-a — *Köln, 31 decembrie 1912* — Bhagavad-Gita – rodul unor evoluţii trecute, epistolele lui Pavel – germene al unor evoluţii viitoare. Trecerea de la o epocă la alta, caracterizată prin falpta lui Krishna: despărţirea de clarvederea bazată pe legliturile de sânge. Trecerea la o treaptă superioară a evoluţiei prin Impulsul hristic: intervenţia din interior a elementului sufletesc şi confruntarea cu Lucifer şi Ahriman.

Conferinţa a V-a — *Köln, 1 ianuarie 1913* — Krishna se adresează omului individual, Impulsul hristic se adresează omenirii întregi. Unele spuse ale apostolului Pavel referitoare la conlucrarea dintre diferitele daruri spirituale în cadrul comunităţii şi iubire. Filosofia indiană întoarce spatele mayei. Creştinismul caută spiritualitatea lumii, pe care o consideră o operă a zeilor. Fiinţa şi fapta lui Hristos; Krishna ca reflex al luminii sale. Calea spre împăcarea omului cu lumea, prin autocunoaştere şi autoeducaţie.

Din „Cuvântul înainte" la prima ediţie (Marie Steiner)

Observaţii şi note

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

TREPTELE ADEVĂRULUI

Antroposofia este un curent spiritual modern, fundamentat de austriacul Rudolf Steiner (1861–1925), personalitate complexă, dotată cu capacitatea de a dezvolta în mod consecvent şi interactiv atât mistica înaltă bazată pe experienţe interioare care l-au condus la cercetări aprofundate în lumea spirituală, cât şi gândirea riguros ştiinţifică despre spirit, prin opoziţie cu tendinţele materialismului dominant în secolul al XIX-lea şi prima parte a secolului al XX-lea. Materialismul urmărea eliminarea nivelului divin-spiritual din cunoaştere prin contestarea existenţei acestuia în Univers, ceea ce l-a îndreptăţit pe R. Steiner să afirme: „Tragedia materialismului constă în faptul că nu poate înţelege ce este materia".

Pentru a sintetiza conţinutul de idei al antroposofiei sau ştiinţei despre spirit vom porni de la un principiu de bază formulat chiar de Rudolf Steiner: „Oricărei realităţi materiale din Univers îi corespunde ceva spiritual şi orice realitate spirituală din Univers primeşte la un moment dat expresie în lumea materială". Întreaga evoluţie, mai întâi biologică şi apoi social-istorică, a umanităţii este o ilustrare vie a acestui principiu. Cunoaşterea directă a resorturilor spirituale ale umanităţii, ca şi cunoaşterea exterioară a materiei, se obţine numai prin eforturi susţinute de perfecţionare a structurilor noastre sufleteşti şi spirituale, pentru a deveni apţi şi demni de dezvoltarea conştientă şi responsabilă a relaţiei omului cu lumea spirituală în toată puritatea indispensabilă acestui scop. Unul din principalele scopuri ale antroposofiei constă în deschiderea căilor cunoaşterii de sine, fapt necesar pentru evoluţia viitoare a omenirii. Atât cunoaşterea de sine cât şi înţelegerea coerentă a lumii interioare şi a ambianţei telurice şi cosmice se pot dobândi prin studiul scrierilor antroposofice, întrucât logica riguroasă a expunerilor oferă gândirii posibilitatea aprecierii valorii acestora, chiar şi în lipsa accesului personal direct la lumile spirituale. Omul apare astfel ca o fiinţă dublă, cu problematică cosmică şi problematică terestră, având sarcina realizării sintezei superioare a acestora.

În consecinţă, antroposofia este ştiinţa despre spirit care ne dă posibilitatea înţelegerii *raţiunii de a fi* a structurilor şi evenimentelor aparţinând lumii sensibile, precum şi a înlănţuirii acestora în timp şi spaţiu. Ea nu este o fundamentare teoretică pusă la îndemâna unei „secte religioase", cum încearcă să denigreze unele scrieri mişcarea antroposofică, ci reprezintă calea spirituală de valorificare concretă a forţelor de iubire aduse de Hristos pe Pământ, atât de necesară într-o perioadă în care dezbinarea între oameni se manifestă în toate relaţiile individuale şi de grup. Există, în prezent, antroposofi aparţinând celor mai diferite confesiuni religioase care consideră că au găsit, în sfârşit, în antroposofia lui R. Steiner un limbaj comun capabil să creeze baza pentru o nouă deschidere spirituală către lume, prin înţelegerea corectă a momentului-cheie pentru întreaga evoluţie cosmică pe care l-a reprezentat Evenimentul de pe Golgota de acum 2000 de ani.

Antroposofia nu este teorie, ci cunoaştere vie, ceea ce se reflectă în faptul că a pus toate premisele şi a elaborat soluţii valoroase în diferitele domenii aplicative marcate de consecinţele tuturor situaţiilor de criză caracteristice lumii actuale pe care Rudolf Steiner le-a prevăzut cu 8–9 decenii în urmă. Astfel, pe baza cunoaşterii aprofundate a omului (antropologia antroposofică), Rudolf Steiner, colaboratorii şi urmaşii săi au elaborat principiile şi metodele terapeutice ale medicinii antroposofice, ale agriculturii biodinamice, ale sistemului pedagogic Waldorf, ale tripartiţiei sociale, au dat naştere unui impuls original în arhitectură etc. Putem conchide că antroposofia este totodată o cale de cunoaştere obiectivă, o cale de autocunoaştere şi o cale de viaţă. Ea este prelungirea în Eul omului actual a activităţii lui Hristos, a Logosului care a acţionat de la începutul existenţei Universului.

Mişcarea antroposofică, care s-a separat din mişcarea teosofică, s-a dezvoltat independent, şi numai în mod eronat sau abuziv este asociată cu alte curente şi organizaţii actuale. Ea deschide perspective luminoase educaţiei pentru libertate, iubirii dintre oameni şi colaborării cu natura, iar spiritualitatea românească, constitutiv creştină şi cu o largă deschidere spre înţelegerea integrării omului în Cosmos, este o matrice gata pregătită pentru receptarea şi dezvoltarea acestor imperative ale mileniului III.

biolog dr. PETRE PAPACOSTEA

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

ÎN LEGĂTURĂ CU PUBLICAREA CONFERINŢELOR LUI RUDOLF STEINER

Baza ştiinţei spiritului orientată antroposofic o constituie lucrările scrise şi publicate de Rudolf Steiner (1861–1925). Pe lângă aceasta, el a ţinut, între 1900–1924, numeroase conferinţe şi cursuri, atât în faţa unui public larg, cât şi pentru membrii Societăţii teosofice, mai târziu ai Societăţii antroposofice. Vorbind în mod liber, el însuşi a dorit iniţial ca aceste conferinţe să nu fie consemnate în scris, deoarece ele erau concepute drept „comunicări orale, nedestinate tiparului". După ce însă s-au finalizat şi răspândit tot mai numeroase variante incomplete şi eronate după stenogramele şi notiţele auditorilor, s-a văzut nevoit să reglementeze problema acestora. Şi a încredinţat Mariei Steiner von Sivers această misiune. Ei i-a revenit sarcina de a-i desemna pe cei care au dreptul să stenografieze conferinţele, de a asigura administrarea stenogramelor şi revizuirea textelor pentru tipar. Din cauză că, fiind extrem de ocupat, Rudolf Steiner nu a putut corecta el însuşi textele, decât în cazuri foarte rare, în privinţa tuturor conferinţelor publicate trebuie să se ţină seama de această rezervă a sa: „Va trebui să se aibă în vedere faptul că în stenogramele nerevizuite de mine se găsesc greşeli".

În legătură cu raportul dintre conferinţele pentru membri, care, la început, erau accesibile numai sub formă de manuscrise tipărite pentru uz intern, şi cărţile sale, destinate publicului larg, Rudolf Steiner îşi exprimă punctul de vedere în lucrarea autobiografică ***Mein Lebensgang*** (***Viaţa mea***), capitolul 35. Cele spuse acolo sunt valabile, în egală măsură, în ceea ce priveşte cursurile ţinute, care se adresau unui cerc restrâns de participanţi, familiarizat cu bazele ştiinţei spiritului.

După moartea Mariei Steiner (1867–1948) s-a trecut, conform indicaţiilor sale, la tipărirea unei ediţii a operelor complete ale lui Rudolf Steiner (Rudolf Steiner – Gesamtausgabe, GA). Volumul de faţă constituie o parte a acestei ediţii.

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

CONFERINŢA I

Köln, 28 decembrie 1912

Într-un anumit sens, ne aflăm azi în momentul întemeierii Societăţii antroposofice în sens restrâns, şi tocmai cu o asemenea ocazie ne este îngăduit să ne aducem iar aminte de importanţa şi semnificaţia cauzei noastre. În principiu, ceea ce Societatea antroposofică vrea să fie pentru cultura şi civilizaţia modernă nu trebuie să se deosebească de ceea ce noi am făcut dintotdeauna în cadrul cercului nostru, sub formă de teosofie. Totuşi, poate că adăugarea unui nume nou va aminti iar sufletelor noastre de seriozitatea şi demnitatea cu care vrem să lucrăm în cadrul curentului nostru spiritual şi din această perspectivă a fost aleasă şi tema acestui ciclu de conferinţe. Ne propunem, la începutul activităţii noastre antroposofice, să tratăm o temă care va fi în măsură să ne atragă atenţia în cele mai diverse moduri asupra importanţei şi semnificaţiei pe care curentul nostru spiritual le are în viaţa culturală a epocii prezente.

Poate că unii au fost surprinşi să găsească alăturate două curente spirituale care, în aparenţă, sunt foarte departe unul de celălalt, aşa cum sunt ele exprimate, pe de o parte, în marele poem oriental Bhagavad-Gita [1] şi, pe de altă parte, în epistolele celui care se situează atât de aproape de întemeierea creştinismului: apostolul Pavel. Vom recunoaşte cel mai bine apropierea dintre aceste două curente spirituale, dacă vom arăta azi, ca introducere, cum se situează în epoca noastră, pe de o parte, ceea ce se leagă de marele poem Bhagavad-Gita şi, pe de altă parte, cum îşi proiectează influenţa ceea ce a fost întemeiat la începutul creştinismului: paulinismul. Multe s-au schimbat în viaţa spirituală a epocii noastre, faţă de cum erau cu relativ puţin timp înainte, şi tocmai ceea ce face ca viaţa spirituală a epocii prezente să fie altfel decât viaţa spirituală a unui trecut încheiat recent necesită ceva de felul unui curent spiritual teosofic sau antroposofic.

Să ne gândim că, într-o epocă nu prea îndepărtată de a noastră, când omul se avânta spre viaţa spirituală a vremii sale, avea de-a face, aşa cum am arătat deja în ciclurile de conferinţe ţinute la Basel şi München [2], cu trei milenii, cu un mileniu precreştin şi cu două milenii care nu se încheiaseră şi care erau impregnate şi străbătute de curentul spiritual al creştinismului. Oare ce îşi putea spune un om care în urmă cu puţin timp – în vremea în care nu se putea vorbi de un curent spiritual teosofic sau antroposofic, aşa cum îl înţelegem noi azi – era situat în cadrul vieţii spirituale a omenirii? El putea să-şi spună: În prezent se fac simţite influenţele a ceea ce poate fi căutat cel mult în cadrul mileniului care a precedat era creştină. Fiindcă nu mai devreme decât în acel mileniu al erei precreştine încep să aibă importanţă pentru viaţa spirituală oamenii individuali, ca personalităţi. Oricât de măreţe, de grandioase şi gigantice sunt unele dintre lucrurile care, în curentele spirituale ale unor epoci mai vechi, îşi trimit lumina spre noi, personalităţile, individualităţile nu se detaşează pe fondul a ceea ce stă la baza curentului spiritual respectiv. Să ne întoarcem privirile doar spre acea perioadă pe care nu o putem considera că ţine, în sens restrâns, de ultimul mileniu anterior erei creştine, să ne întoarcem privirile spre curentul spiritual din vechiul Egipt sau spre cel caldeano-babilonian: avem în fata noastră panorama unei vieţi spirituale unitare. De-abia în viaţa spirituală din vechea Grecie individualităţile ies în evidenţă, astfel încât ele ne apar într-un mod spiritual cu totul viu ca individualităţi. În epoca egipteană, în cea caldeano-babiloniană găsim învăţături măreţe, perspective grandioase înspre depărtările cosmice; abia în Grecia lucrurile se schimbă, în sensul că putem privi spre diferite personalităţi individuale, spre un Socrate Sau Pericle, spre un Fidias, Platon, Aristotel [3]. Personalitatea ca atare iese la lumină. Acesta e specificul vieţii spirituale din ultimele trei milenii. Şi nu mă refer doar la personalităţile importante, ci la impresia pe care viaţa spirituală o face asupra fiecărei individualităţi sau personalităţi. În aceste ultime trei milenii lucrul cel mai însemnat e personalitatea, dacă putem spune astfel. Iar curentele spirituale au importanţă prin faptul că personalităţile umane simt nevoia să ia parte la viaţa spirituală, că ele găsesc prin curentele spirituale consolare lăuntrică, speranţă, pace, fericire interioară, siguranţă.

Deoarece până în urmă cu relativ puţin timp oamenii dovedeau un interes preferenţial faţă de istorie numai în măsura în care aceasta se derulează de la o personalitate la alta, ei nu aveau o înţelegere prea profundă, prea pătrunzătoare nici pentru ceea ce a existat înainte de ultimele trei milenii. O dată cu civilizaţia greacă a început acea istorie pentru care, până cu puţin timp înainte, exista înţelegere, pe când celelalte civilizaţii nu mai erau înţelese deloc; în această perioadă, la răscrucea dintre primul şi al doilea mileniu, a avut loc apoi ceea ce se leagă de marea entitate a lui Iisus Hristos.

Primul mileniu stă sub influenţa a ceea ce ne-a adus civilizaţia greacă. Şi ea îşi proiectează influenţele spre noi, într-un mod demn de luare-aminte: la începuturile ei se află Misteriile. Ceea ce s-a revărsat din acestea – am arătat-o adeseori – a trecut asupra marilor poeţi, filosofi şi artişti, pe toate tărâmurile, deoarece, dacă vrem să-i înţelegem cu adevărat pe Eschil, Sofocle, Euripide, trebuie să căutăm izvoarele acestei înţelegeri în ceea ce s-a revărsat din Misterii. Dacă vrem să-i înţelegem pe Socrate, Platon, Aristotel, trebuie să căutăm izvoarele filosofiei lor în Misterii. Ca să nu mai vorbim despre figuri atât de proeminente ca Heraclit. În cartea mea ***Creştinismul ca fapt mistic*** [4], am arătat că Heraclit se situează cu totul pe solul Misteriilor.

Vedem apoi că, o dată cu începutul celui de al doilea mileniu, în evoluţia spirituală se revarsă Impulsul hristic şi că al doilea mileniu se desfăşoară în aşa fel, încât Impulsul hristic preia în sine treptat, ca să spunem aşa, spiritualitatea greacă, se uneşte cu ea. Acum, puternicul Impuls hristic se contopeşte cu ceea ce a venit spre noi din spiritul grec, prin tradiţie şi ca viaţă nemijlocită. Vedem, aşadar, cum o înţelepciune greacă, o simţire greacă, o artă greacă se unesc în mod organic, foarte lent şi treptat, cu Impulsul hristic. Aşa s-a desfăşurat mileniul al doilea.

Începe apoi mileniul al treilea, marcat de dezvoltarea personalităţii. În acest mileniu, spiritul grec influenţează în alt mod cultura noastră. Vedem aceasta, dacă ne ocupăm de artişti cum ar fi Rafael, Michelangelo, Leonardo da Vinci [5]. Acum, spiritul grec nu mai convieţuieşte cu creştinismul, cum s-a întâmplat în cultura celui de al doilea mileniu. În mileniul al doilea cultura şi civilizaţia greacă n-au mai fost percepute ca fapt istoric grandios, ca ceva privit din afară; în mileniul al treilea oamenii trebuie să se adreseze în mod direct civilizaţiei şi culturii greceşti. Îi vedem pe Leonardo, Michelangelo, Rafael lăsând să acţioneze asupra lor operele de artă ale grecilor, care sunt scoase din nou la lumina zilei, vedem cum spiritul grec e preluat într-un mod din ce în ce mai conştient. El fusese preluat în mod inconştient, în cursul mileniului al

doilea, dar din ce în ce mai conştient în mileniul al treilea.

Spiritul grec e preluat în mod conştient în imaginea despre lume. Dacă studiem, de exemplu, opera filosofului Toma d'Aquino [6], vedem cum el e nevoit să îmbine ceea ce se degajă din filosofia creştină cu filosofia lui Aristotel. Spiritul grec e asimilat în mod conştient, aşa că aici se amestecă în mod conştient, sub o formă filosofică, spiritul grec şi creştinismul, după cum la Rafael, Michelangelo şi Leonardo ele se contopesc sub o formă artistică. Şi acest curent merge mai departe, străbătând viaţa spirituală, chiar şi în cazul în care se naşte o anumită adversitate religioasă, la Giordano Bruno, la Galilei [7]. Constatăm, cu toate acestea, că pretutindeni reapar idei şi noţiuni greceşti, mai ales în ceea ce priveşte concepţia despre natură: o absorbire conştientă a spiritului grec!

Dar nu se trece retrospectiv dincolo de antichitatea greacă. Şi în toate sufletele, nu numai în acelea ale oamenilor eruditi sau de înaltă cultură, ci în sufletele tuturor oamenilor, până la cei mai simpli, se răspândeşte, trăieşte o viaţă spirituală în care spiritul grec şi cel creştin s-au unit în mod conştient.

În secolul al XIX-lea apare un fenomen remarcabil căruia de-abia teosofia sau antroposofia e chemată să-i dea formă şi să-l înfăptuiască. Un singur fapt izolat ne arată ce lucru grandios se petrece. În momentul în care în Europa devine cunoscut minunatul epos Bhagavad-Gita, mari spirite europene sunt fermecate de conţinutul ei profund. Şi am dori să rămână mereu în suflete ceea ce un spirit atât de profund ca Wilhelm von Humboldt [8] a putut să spună, când a citit-o: că este cel mai profund poem filosofic pe care l-a întâlnit vreodată. Şi el a mărturisit că a meritat să ajungă la o vârstă atât de înaintată, deoarece a mai apucat să cunoască eposul Bhagavad-Gita, marele cânt despre spirit, care străbate spre noi dintr-o antichitate orientală sfântă.

Şi ce minunat este faptul că în secolul al XIX-lea s-au revărsat, încetul cu încetul, tocmai din Bhagavad-Gita, chiar dacă descriind cercuri nu prea largi, atâtea lucruri care provin de la vechea spiritualitate orientală! Fiindcă această Bhagavad-Gita se deosebeşte de alte scrieri ajunse până la noi din vechea cultură orientală. Acele scrieri ne transmit constant o gândire şi o simţire orientale, din puncte de vedere diferite. În Bhagavad-Gita ne întâmpină însă ceva în legătură cu care putem spune: e confluenţa tuturor orientărilor şi punctelor de vedere din gândirea şi simţirea răsăriteană. În aceasta constă măreţia şi importanţa Bhagavad-Gitei.

Să ne îndreptăm acum privirile spre vechea Indie. Dacă lăsăm deoparte aspectele mai puţin importante, în faţa noastră vor apărea, ieşind din adâncul unor vremuri străvechi ale Indiei, trei curente spirituale, cu trei nuanţe diferite. Acel curent spiritual care ne întâmpină deja în primele Vede [9] şi care a fost dezvoltat în scrierile poetice vedice de mai târziu este foarte riguros – îl vom caracteriza în cele ce urmează –, este, dacă putem spune aşa, un curent spiritual unilateral, dar absolut riguros. Ne apare apoi un al doilea curent spiritual, în filosofia Samkhya, tot o orientare spirituală absolut riguroasă, şi ne mai iese în întâmpinare, în cele din urmă, o a treia nuanţă a spiritualităţii orientale, curentul Yoga. Ceea ce ne apare drept sistemul Samkhya al lui Capila, ceea ce ne apare în filosofia Yoga a lui Patanjali şi în Vede sunt curente spirituale de nuanţe diferite, sunt curente spirituale care, deoarece au aceste nuanţe absolut exacte, sunt oarecum unilaterale, şi măreţia lor constă tocmai în această unilateralitate.

În Bhagavad-Gita găsim întrepătrunderea armonioasă a tuturor acestor trei curente spirituale. Ceea ce a avut de spus filosofia Vedelor ne luminează din Bhagavad-Gita; ceea ce Yoga lui Patanjali avea de dat omului poate fi, de asemenea, regăsit în Bhagavad-Gita; ceea ce avea de spus Samkhya lui Capila se întâlneşte în Bhagavad-Gita. Şi nu regăsim toate acestea sub forma unui conglomerat, ci ele se contopesc în mod armonios, ca trei membre ale aceluiaşi organism, ca şi cum iniţial ar fi fost una. Măreţia poemului Bhagavad-Gita constă în faptul că descrie în mod amplu felul cum această viaţă spirituată răsăriteană îşi trage seva, pe de o parte, din Vede, pe de altă parte din filosofia Samkhya a lui Capila şi, în sfârşit, din Yoga lui Patanjali.

Vom evidenţia pentru început ceea ce ne poate oferi fiecare dintre aceste trei curente spirituale.

Vedele reprezintă, în sensul cel mai exact al cuvântului, o filosofie a unităţii, monismul cel mai spiritual care poate fi conceput. Monism, monism spiritual – aceasta e filosofia Vedelor, care a fost elaborată apoi în Vedanta [10]. Dacă vrem să înţelegem filosofia Vedelor, trebuie să aducem mai întâi în faţa sufletului faptul că această filosofie vedică porneşte de la ideea că omul găseşte în el însuşi o realitate foarte profundă, care e sinea sa, şi că ceea ce el sesizează în primul rând în viaţa obişnuită e doar o expresie sau o copie a acestei sine, că omul poate să evolueze şi că evoluţia sa scoate din ce în ce mai mult la suprafaţă, din adâncurile sufletului, profunzimile sinei sale proprii. Prin urmare, în om odihneşte, ca şi cum ar dormi, o sine superioară şi această sine superioară nu e ceea ce omul din epoca actuală ştie în mod nemijlocit, ci e ceva care acţionează în el, spre care el evoluează. Când omul va fi atins, cândva, ceea ce trăieşte în el drept sine, el îşi va da seama, conform cu filosofia Vedelor, că această sine e una cu Sinea atotcuprinzătoare a lumii, că el cu sinea sa nu doar se odihneşte în această Sine cosmică atotcuprinzătoare, ci e una cu ea. El e una cu această Sine cosmică în sensul că se raportează într-un dublu mod, cu fiinţa sa, la ea. Aşa cum expirăm şi inspirăm în mod fizic, tot aşa, trebuie să spunem, îşi reprezintă adeptul Vedelor raportul dintre sinea umană şi Sinea cosmică. Aşa cum omul inspiră şi expiră, aşa cum în afară se află aerul pe care îl respirăm toţi, iar în interior cantitatea de aer pe care el a inspirat-o, tot astfel avem în afară Sinea generală atotcuprinzătoare, care trăieşte şi acţionează în toate, şi pe care omul o inspiră atunci când se dăruieşte contemplării Sinei spirituale a lumii. O inspirăm în mod spiritual cu fiecare senzaţie pe care o avem în legătură cu această Sine, o inspirăm cu tot ceea ce primim în sufletul nostru. Întreaga cunoaştere, întreaga ştiintă, întreaga gândire şi simţire sunt respiraţie spirituală. Iar ceea ce primim astfel în sufletul nostru, ca pe o mică parte din Sinea lumii – care însă rămâne organic unită cu această Sine – este atman: respiraţia*, care, raportată la noi înşine, e ca o cantitate de aer pe care o inspirăm şi care nu poate fi deosebită de aerul comun, general. Aşa că atman se află în noi, dar nu putem face deosebire între el şi ceea ce e Sinea lumii, care pulsează în toate. Şi, aşa cum noi expirăm fizic, tot astfel există o reculegere plină de veneraţie a sufletului, prin care el îndreaptă ceea ce are mai bun, în rugă şi jertfă, spre această Sine. E ca respiraţia spirituală: brahman. Atman şi brahman, precum inspiraţia şi expiraţia, ne fac părtaşi la Sinea cosmică care pulsează în toate.

* În germană, *das Atmen* (nota trad.).

În curentul vedic ne întâmpină o filosofie monist-spirituală, care e totodată religie. Iar floarea şi fructul acestui curent vedic e sentimentul atât de liniştitor pentru om, care-i stăpâneşte fiinţa sa cea mai lăuntrică şi cea mai înaltă, de a fi una cu Sinea generală, care pulsează şi acţionează în întreaga lume, cu entitatea unitară a lumii. Despre această legătură a omului cu unitatea lumii, despre această situare a omului în întregul şi marele Cosmos spiritual vorbeşte curentul vedic – nu putem spune „cuvântul Vedelor", fiindcă Veda e deja cuvânt –, care tratează cuvântul Veda, care ne-a fost dat, care a fost exalat, conform reprezentării vedice, de către Fiinţa unitară ce pulsează în toate şi pe care fiinţa umană poate s-o primească în ea drept formă supremă a cunoaşterii.

O dată cu însuşirea cuvântului vedic, omul primeşte în el cea mai bună parte a Sinei omniprezente; o dată cu acest cuvânt e cucerită conştienţa legăturii dintre sinea umană individuală şi această Sine cosmică omniprezentă. Ceea ce spune Veda e cuvântul lui Dumnezeu, care e creator şi care renaşte în cunoaşterea umană, unind astfel cunoaşterea umană cu Principiul creator care străbate lumea şi acţionează în lume. Astfel că ceea ce stă scris în Vede era considerat Cuvânt divin, iar cel care îl pătrundea era în posesia Cuvântului divin. Cuvântul divin venise în lume într-un mod spiritual şi era prezent în cărţile Vedelor. Cei care pătrundeau aceste cărţi luau parte la Principiul

creator al lumii.

Altfel stau lucrurile cu filosofia Samkhya. Când aceasta se apropie de noi, aşa cum ne-a fost transmisă prin tradiţie, ea se prezintă drept ceva diametral opus unei doctrine moniste. Dacă vrem să comparăm cu ceva filosofia Samkhya, o putem compara cu filosofia lui Leibniz [11]. Filosofia Samkhya e o filosofie pluralistă. Diferitele suflete care ne ies în întâmpinare, suflete de oameni şi suflete de zei, nu sunt urmărite de filosofia Samkhya până la izvorul lor comun, ci sunt luate drept suflete individuale, care există din veşnicie, ca să spunem aşa, ori cel puţin ca suflete a căror origine nu e căutată în ceva unitar. În filosofia Samkhya ne vine în întâmpinare pluralismul sufletelor. E subliniată independenţa fiecărui suflet, care-şi parcurge evoluţia în lume ca entitate izolată în existenţa şi fiinţa sa.

În faţa pluralismului sufletelor se situează ceea ce în filosofia Samkhya e numit elementul prakritic. Nu putem desemna acest element prin cuvântul modern „materie", deoarece el are un sens materialist. Dar nu la aşa ceva se referă filosofia Samkhya când vorbeşte despre substanţialitatea care se opune pluralităţii sufletelor şi care nu poate fi dedusă nici ea din ceva unitar.

Avem, în primul rând, pluralismul sufletelor şi mai avem ceea ce poate fi numit baza materială, ca un fel de mare val originar, de care lumea e străbătută în spaţiu şi timp şi din care sufletele îşi iau elementele necesare pentru existenţa exterioară. Sufletele trebuie să se îmbrace în acest element material, despre care nu se poate spune că aparţine unei unităţi cu sufletele înseşi.

Astfel, în filosofia Samkhya, ne întâmpină în principal acest element material, studiat cu grijă. Privirea nu e îndreptată prea mult, în filosofia Samkhya, spre sufletul individual. Sufletul individual este considerat ceva care există în mod real, ceva care e legat de baza materială şi întreţesut printre iţele ei şi care, în cadrul acestei baze materiale, ia cele mai diverse forme şi, datorită acestui fapt, apare în exterior sub cele mai diferite înfăţişări. Un suflet se înveşmântează cu elementul de bază material, despre care se crede că există din veşnicie, la fel ca şi sufletul individual. În acest element de bază material se exprimă viaţa sufletească. Datorită acestui lucru, viaţa sufletească ia cele mai diverse forme. În filosofia Samkhya ne întâmpină în special studiul acestor forme materiale.

Avem deci, în primul rând, forma cea mai originară a acestui element material, ca un fel de val spiritual originar, în care sufletul se cufundă la început. Dacă ne-am îndrepta privirile spre stadiile de început ale evoluţiei, am vedea un element material nediferenţiat şi, cufundându-se în acesta, pluralitatea sufletelor, spre a parcurge alte evoluţii. Primul lucru care ne întâmpină, deci, ca formă, fără a se diferenţia încă din valul originar unitar, e substanţa spirituală însăşi, care se află la începutul evoluţiei sale.

Următorul element care iese în evidentă din cadrul acestui val originar şi în care sufletul se poate înveşmânta deja în mod individual e buddhi. Dacă ne imaginăm, deci, un suflet înveşmântat cu substanţa valului originar, această manifestare în exterior a sufletului nu se distinge încă din elementul tălăzuitor general al valului originar. Prin faptul că sufletul nu se învăluie doar în această primă existenţă a valului originar tălăzuitor, ci în elementul următor care poate ieşi din cadrul acestui val, el se poate învălui în buddhi.

Cel de al treilea element care se formează şi prin care sufletele pot deveni tot mai individuale e ahamkara. Acestea sunt forme tot mai inferioare pe care le ia materia originară. Prin urmare, avem materia originară, prima formă luată de aceasta, buddhi, şi avem forma următoare, ahamkara. Forma care urmează este manas, o alta sunt organele de simţ, apoi elementele mai subtile şi, ca ultimă formă, elementele materiale, pe care le avem în ambianţa fizică.

S-ar putea spune astfel, în sensul filosofiei Samkhya, că este vorba de o linie evolutivă. Sus de tot se află elementul suprasensibil al unui val originar de natură spirituală, care coboară apoi, prin densificări tot mai mari, până la ceea ce vedem de jur împrejurul nostru, în elementele grosiere din care e construit trupul uman. Între acestea două se situează substanţele din care sunt alcătuite, de exemplu, organele noastre de simţ şi elementele mai subtile, din care e constituit corpul eteric uman, numit şi corpul vieţii. Vă rog să înţelegeti bine, toate acestea sunt, în sensul filosofiei, învelişurile sufletului. Şi sufletul e de-abia ceea ce se află în ele. Dacă filosoful Samkhya studiază pe buddhi, ahamkara, manas, simţurile, elementele mai subtile şi pe cele mai grosiere, prin acestea el înţelege învelişurile din ce în ce mai dense prin care se exprimă sufletul.

Trebuie să ne fie clar faptul că forma sub care ne întâmpină filosofia vedică şi filosofia Samkhya se datorează faptului că ele au fost plăsmuite în acele vremuri de demult în care mai exista o clarvedere veche, cel puţin până la un anumit grad.

Vedele şi conţinutul filosofiei Samkhya au luat naştere în moduri diferite. Vedele au la bază în întregime o inspiraţie originară, care exista încă în omenirea de la începuturi ca o facultate naturală; ele au fost date oamenilor prin inspiraţie, fără ca omul însuşi să fi acţionat în vreun fel, în afara faptului că se pregătea, în întreaga sa entitate, să primească înăuntrul său, într-o stare de linişte şi detaşare, inspiraţia divină ce venea de la sine.

Alta a fost geneza filosofiei Samkhya. În cazul ei, lucrurile s-au petrecut cam la fel cum se întâmplă cu învăţarea noastră actuală, numai că aceasta din urmă nu e pătrunsă de clarvedere. Pe atunci ea era pătrunsă de clarvedere. Exista o ştiinţă clarvăzătoare, o inspiraţie dată de sus, prin har: filosofia vedică. O ştiinţă care era căutată aşa cum căutăm noi azi ştiinţa, dar căutată de oameni cărora încă le mai era accesibilă clarvederea – aceasta era filosofia Samkhya.

Din acest motiv, filosofia Samkhya lasă neatins, ca să spunem aşa, elementul sufletesc propriu-zis. Ea spune: Pe ceea ce poate fi studiat în formele suprasensibile exterioare îşi pun pecetea sufletele; dar de studiat noi studiem formele exterioare, formele care ne întâmpină, în aşa fel încât sufletele se înveşmântează în forme. De aceea, aici găsim un sistem dezvoltat de forme, aşa cum ne apar ele în lume – aşa cum, în ştiinţa noastră, găsim un număr de fenomene ale naturii –, doar că în filosofia Samkhya percepţia e dusă până pe treapta de cunoaştere suprasensibilă. Filosofia Samkhya e o ştiinţă care, deşi a fost cucerită prin clarvedere, rămâne o ştiinţă despre formele exterioare, care nu ajunge până la nivelul sufletesc. Într-un anumit sens, sufletescul rămâne neatins de studiu. Cel care se dăruieşte Vedelor simte că viaţa sa religioasă e una cu viaţa înţelepciunii. Filosofia Samkhya e ştiinţă, e cunoaşterea formelor în care se exprimă sufletul. Alături de filosofia Samkhya, la adepţii ei poate exista foarte bine o dăruire religioasă a sufletului. În filosofia Samkhya se urmăreşte felul cum elementul sufletesc se integrează formelor – nu e studiat sufletescul însuşi, ci felul cum el se integrează formelor.

În filosofia Samkhya se face deosebirea între gradul de independenţă sau de subordonare faţă de materie pe care o păstrează sufletul. Aici avem de-a face cu ceva sufletesc, care se cufundă, ce-i drept, în materie, dar care se păstrează, ca entitate sufletească, în forme materiale. În elementul sattva [12] avem de-a face cu ceva sufletesc, care se cufundă în forma exterioară, dar se afirmă, se revelează drept ceva sufletesc. În elementul tamas trăieşte ceva sufletesc care se cufundă în formă, dar e năpădit, ca să spunem aşa, de forma care proliferează, care deci nu reuşeşte să se impună faţă de formă. Iar în elementul rajas există ceva în cazul căruia sufletescul menţine echilibrul între el însuşi şi forma exterioară. Sattva, rajas, tamas, cele trei gune, fac parte din esenţa a ceea ce numim filosofia Samkhya.

Curentul spiritual pe care îl cunoaştem sub numele de Yoga se îndreaptă spre sufletescul însuşi, se îndreaptă direct spre acest sufletesc, căutând căile şi mijloacele de a aborda sufletul uman în viaţa spirituală nemijlocită, astfel încât sufletul să se ridice de la punctul în care e situat în lume pe trepte tot mai înalte ale existenţei sufleteşti. Samkhya reprezintă studierea învelişurilor sufletului, iar Yoga îndrumarea

acestuia spre trepte tot mai înalte de trăire sufletească. Dacă omul se dăruieşte disciplinei Yoga, aceasta înseamnă o trezire treptată a forţelor superioare ale sufletului, astfel încât sufletul se transpune în ceva care nu e sfera vieţii de toate zilele şi care îi poate permite accesul la trepte din ce în ce mai înalte ale existenţei. De aceea, Yoga este calea ce duce în lumile spirituale, calea ce duce la eliberarea sufletului de formele exterioare, calea spre o viaţă a sufletului care e independentă în interiorul său. Yoga este cealaltă faţă a filosofiei Samkhya. Ea şi-a dobândit marea sa importanţă atunci când acea inspiratie care venea de sus, prin har, şi care încă mai influenţa Vedele n-a mai fost prezentă. Yoga a trebuit să fie aplicată de acele suflete care, apartinând unei epoci ulterioare a omenirii, nu mai primeau nici o revelaţie de la sine, ci erau nevoite să facă ceva pentru a se înălţa spre culmile existenţei spirituale, pornind de pe treptele de jos.

Astfel, în străvechea epocă hindusă ne întâmpină trei curente spirituale, în trei variante bine individualizate: Vedele, curentul Samkhya şi curentul Yoga. Iar noi suntem chemaţi astăzi să integrăm din nou aceste curente spirituale, readucându-le la suprafaţă într-un mod adecvat epocii noastre, din străfundurile sufletului şi ale lumii.

Puteţi regăsi toate aceste trei curente şi în ştiinţa noastră spirituală. Recitiţi ce am încercat să descriu în cartea mea ***Ştiinţa ocultă*** [13], în primele capitole, în legătură cu constituţia umană, cu somnul şi veghea, cu viaţa şi moartea şi veţi avea ceea ce putem numi, în sensul actual, filosofia Samkhya. Citiţi apoi ceea ce am spus în legătură cu evoluţia cosmică, de la Saturn şi până în epoca noastră, şi veţi avea atunci filosofia Vedelor în formă actuală. Şi mai citiţi ultimele capitole, în care e vorba despre evoluţia omului, şi veţi avea Yoga în forma adecvată epocii noastre. Epoca noastră trebuie să unească într-un mod organic ceea ce trimite lumină spre noi din direcţia hinduismului sub forma celor trei curente spirituale puternic diferenţiate în nuanţele lor, ca filosofie a Vedelor, filosofia Samkhya şi Yoga.

De aceea şi minunatul poem Bhagavad-Gita, care reprezintă într-un mod profund poetic un fel de sinteză a celor trei orientări, trebuie să impresioneze în modul cel mai profund epoca noastră. Noi trebuie să căutăm un fel de legătură între propria noastră străduinţă spirituală şi conţinutul mai adânc al poemului Bhagavad-Gita. Curentele spirituale de azi se întâlnesc cu vechile curente spirituale nu numai în linii generale, ci şi în detalii.

Vă veţi fi dat seama că deja în cartea mea ***Ştiinţa ocultă*** am făcut încercarea de a scoate lucrurile în întregime din ele însele. Nu m-am sprijinit nicăieri pe ceva transmis pe cale istorică. Cine înţelege cu adevărat cele spuse acolo, nu poate să creadă, în legătură cu nici o afirmaţie referitoare la Saturn, Soare şi Lună, că aceste lucruri au fost spuse pe baza unor elemente istorice; ele au fost scoase din realitatea însăşi. Dar ce ciudat: ceea ce poartă amprenta epocii noastre concordă, totuşi, în punctele esenţiale, cu ceea ce răzbate spre noi din vremurile vechi. Să vă dau doar o mică probă. Într-un anumit pasaj al Vedelor găsim descrierea evoluţiei cosmice, care ar putea fi îmbrăcată cam în următoarele cuvinte: La începutul începuturilor întunericul era învăluit în întuneric, totul era un val nediferenţiat [14]. A luat naştere un gol uriaş, care era impregnat total de căldură. Vă rog să vă amintiţi acum ce a fost luat din realitatea însăşi, în legătură cu constituţia lui Saturn, unde se vorbeşte despre substanţa lui Saturn ca despre o substanţă calorică şi încercaţi să simţiţi cum această descriere mai nouă e în concordanţă cu ceea ce se spune în Vede. Următorul pasaj sună astfel: Apoi a izvorât, mai întâi, voinţa, care a fost prima sământă a gândirii, legătura dintre existenţă şi nonexistenţă. Şi această legătură au găsit-o în voinţă. Amintiţi-vă cum se vorbeşte, în formă modernă, despre spiritele voinţei. La tot ceea ce avem de spus în epoca actuală, nu s-a căutat asemănarea cu ceea ce se ştie din vechime, ci acordul rezultă absolut de la sine, fiindcă acolo a fost căutat adevărul; în zona propriei noastre orientări spirituale se caută de asemenea adevărul.

În Bhagavad-Gita ne întâmpină glorificarea poetică a curentelor spirituale caracterizate mai înainte. Într-un moment important al istoriei lumii – important pentru acea epocă –, ni se prezintă marea învăţătură pe care Krishna însuşi i-o comunică lui Arjuna. E un moment deosebit, deoarece e etapa în care vechile legături de sânge încep să slăbească în intensitate. În legătură cu ceea ce urmează să fie spus în aceste conferinţe despre Bhagavad-Gita va trebui să aveţi prezent în amintire un lucru pe care l-am subliniat de atâtea ori: că în vremurile străvechi legăturile de sânge, apartenenţa la o anumită rasă, la un anumit neam juca un rol deosebit de important şi că ele s-au estompat doar treptat. Amintiţi-vă tot ce am spus în mica mea scriere ***Sângele e o sevă cu totul deosebită*** [15].

În momentul în care aceste legături de sânge slăbesc în intensitate, se declanşează marea luptă, determinată tocmai de slăbirea acestor legături, descrisă în epopeea Mahabharata, din care face parte, ca un episod al ei, şi Bhagavad-Gita. Vedem aici cum urmaşii a doi fraţi, deci încă rude de sânge, se despart în ceea ce priveşte orientarea spirituală, vedem cum o ia pe căi diferite ceea ce înainte apărea drept concepţie unitară datorită înrudirii prin sânge; lupta trebuia să ia naştere la această răscruce, când legăturile de sânge îşi pierd importanţa, de asemenea, pentru cunoştinţele obţinute prin clarvedere şi când, o dată cu această răscruce, se iveşte structura spirituală de mai târziu. Krishna apare drept marele învăţător al acelora pentru care vechile legături de sânge nu mai au importanţă. EI trebuie să fie învăţătorul noii epoci, care a lăsat în urmă vechile legături de sânge. Vom analiza mâine felul cum devine el un asemenea învăţător. Dar putem spune de pe acum că întreaga Bhagavad-Gita ne arată în ce fel Krishna preia în învăţătura sa cele trei curente spirituale caracterizate mai înainte. El le comunică discipolului său într-o unitate organică.

Cum trebuie să se prezinte în faţa noastră un asemenea discipol? El îşi îndreaptă privirile, pe de o parte, spre tată şi, pe de altă parte, spre fratele tatălui. Copiii fraţilor nu vor mai fi de acum înainte aproape unul de celălalt; ei trebuie să se despartă. Acum însă un alt curent spiritual urmează să ia în stăpânire atât o linie genealogică, cât şi pe cealaltă. Şi atunci în Arjuna sufletul se pune în mişcare. Ce se va întâmpla dacă ceea ce era menţinut sub o formă unitară prin legăturile de sânge nu va mai exista? Cum să se situeze sufletul în viaţa spirituală, dacă această viaţă spirituală nu se mai poate desfaşura, ca înainte, sub influenţa vechilor legături de sânge? Lui Arjuna i se pare că totul se va prăbuşi. Iar conţinutul marii învăţături a lui Krishna este următorul: Trebuie ca lucrurile să se schimbe, pentru ca prăbuşirea să nu aibă loc.

Krishna îi arată discipolului său, care trebuie să treacă dintr-o epocă în alta, că sufletul, ca să devină armonios, trebuie să preia în sine ceva din toate cele trei curente spirituale. În învăţăturile lui Krishna găsim atât învăţătura monistă a Vedelor, cât şi esenţa doctrinei Samkhya şi pe cea a curentului Yoga. Căci, ce se află, propriu-zis, dincolo de tot ceea ce vom mai cunoaşte prin Bhagavad-Gita? Vestirea lui Krishna poate fi exprimată în următoarele cuvinte: Da, există un Cuvânt creator cosmic, care conţine Principiul creator însuşi. La fel cum sunetul vorbirii umane face ca aerul să se tălăzuiască, să plăsmuiască şi să se umple de viaţă. El se tălăzuieşte, se plăsmuieşte şi umple de viaţă toate lucrurile. El a creat şi a orânduit existenţa. Astfel adie principiul vedic prin toate lucrurile. Astfel poate fi el primit de către cunoaşterea umană în viaţa sufletească umană. Există un Cuvânt creator care pulsează şi plăsmuieşte, există o redare a Cuvântului creator ce pulsează şi plăsmuieşte, în scrierile vedice. Cuvântul e principiul creator al lumii; în Vede el se revelează. Aceasta e o parte a învăţăturii lui Krishna.

Sufletul uman e în măsură să înţeleagă felul cum vieţuieşte Cuvântul în formele existenţei. Cunoaşterea umană descoperă legile existenţei pe măsură ce această cunoaştere înţelege în ce fel diferitele forme izolate ale existenţei exprimă în mod legic spiritual-sufletescul. Învăţătura despre formele lumii, despre înfăţişările legice pe care le ia existenţa, învăţătura despre legea cosmică şi modul ei de a acţiona, aceasta e filosofia Samkhya, cealaltă faţă a învăţăturii lui Krishna. Şi exact la fel cum Krishna îi explică discipolului său că dincolo de întreaga existenţă se află Cuvântul cosmic creator, tot astfel el îi arată că facultatea de cunoaştere umană e în măsură să perceapă diferitele forme izolate, că ea poate, deci, să preia în sine legile lumii. Cuvânt cosmic, Lege cosmică, redate în Vede, în Samkhya, toate acestea le revelează

Krishna discipolului său.

El îi aminteşte, de asemenea, despre calea care-l conduce pe fiecare discipol pe culme, acolo unde poate să aibă parte de cunoasterea Cuvântului cosmic. Prin urmare, Krishna vorbeşte şi despre Yoga. Învăţătura lui Krishna e întreită: ea e învăţătura despre Cuvânt, despre Lege, despre dăruirea evlavioasă către spirit.

Cuvânt, lege şi reculegere evlavioasă – acestea sunt cele trei direcţii pe linia cărora evoluează sufletul. Aceste trei curente vor acţiona întotdeauna, într-un fel sau altul, asupra sufletului uman. Am văzut că ştiinţa spirituală modernă trebuie să descopere, într-o formă nouă, aceste trei curente. Dar epocile sunt diferite şi întreita concepţie despre lume e transmisă sufletului uman pe căile cele mai diverse. Krishna vorbeşte despre Cuvântul cosmic, despre Cuvântul creaţiunii, despre plăsmuirea existenţei în diverse forme, despre reculegerea evlavioasă a sufletului, despre Yoga.

Aceeaşi trinitate ne vine în întâmpinare sub o altă formă, dar într-un mod mult mai concret, mult mai viu, chiar sub forma unei fiinţe, care e concepută ca umblând pe Pământ, întruchipând Cuvântul divin al Creaţiunii. În Vede, el ajunge în mod abstract până la omenire. Logosul divin, despre care ne vorbeşte Evanghelia lui Ioan, este viu, fiind însuşi Cuvântul creator! Iar ceea ce ne întâmpină în filosofia Samkhya drept înţelegere logică a formelor existente în lume este transpus în plan istoric, în revelarea vechii religii ebraice, fiind ceea ce apostolul Pavel înţelege prin lege. Iar drept credinţă în Hristos cel înviat ne întâmpină la Pavel un al treilea lucru. Ceea ce la Krishna este Yoga, la Pavel este credinţa, care trebuie să ia locul legii, numai că transpusă în planul concret.

Astfel triada formată din Veda, Samkhya şi Yoga e ca aurora a ceea ce a răsărit mai târziu sub forma Soarelui. Veda reapare în Fiinţa nemijlocită a lui Hristos însuşi, care acum intră în mod concret şi viu în evoluţia istorică, nu revărsându-se abstract în întinderile spaţiului şi timpurilor, ci ca individualitate unică, drept Cuvântul viu. În filosofia Samkhya, legea ne arată felul cum prinde formă prakriti, baza materială, până jos, la substanţa grosieră. Legea revelează felul cum a apărut lumea şi cum iau formă oamenii individuali, în cadrul acestei lumi. Aceasta se exprimă în vechea doctrină evreiască a legii, în tot ce e mozaismul. În măsura în care Pavel trimite, pe de o parte, la această lege a vechii lumi ebraice, el trimite la filosofia Samkhya; în măsura în care trimite la credinţa în Cel Înviat, el indică Soarele a ceea ce şi-a avut aurora în Yoga.

Aşa reînvie, într-un mod remarcabil, ceea ce ne apare, în primele sale elemente, drept Veda, Samkhya şi Yoga. Ceea ce ni se prezintă drept Veda apare într-o formă nouă, dar de data aceasta concretă, drept Cuvântul viu, din care toate s-au făcut şi care totuşi, în decursul vremurilor, a devenit carne. Samkhya apare drept descrierea istorică, drept descrierea logică a felului în care din lumea Elohimilor s-a născut lumea fenomenală, lumea materiei grosiere. Yoga se transformă în ceea ce, la Pavel, a devenit cuvântul: „Nu eu, ci Hristos în mine“ [16], adică, atunci când Forţa hristică impregnează sufletul şi-l primeşte în ea, omul urcă spre culmea Divinităţii.

Vedem astfel că în istoria lumii există totuşi un plan unitar, vedem cum orientalismul a fost o pregătire, cum el ne dă în forme mai abstracte ceea ce în creştinismul paulin ne întâmpină în mod atât de remarcabil, sub forme mai concrete. Vom observa că tocmai prin sesizarea legăturii dintre marele poem Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel ni se vor dezvălui cele mai adânci taine a ceea ce putem numi lucrarea spiritualităţii în întreaga operă de educare a neamului omenesc. Din cauză că în epoca modernă omenirea trebuie să simtă acest nou element, această epocă a trebuit să depăşească simpla spiritualitate greacă şi să manifeste înţelegere faţă de ceea ce a existat înainte de primul mileniu precreştin; faţă de ceea ce ne apare drept Veda, Samkhya şi Yoga. Aşa cum Rafael în domeniul artei, Toma d'Aquino în cel al filosofiei au simţit nevoia să se întoarcă la antichitatea greacă, vom vedea că, în prezent, trebuie să fie creat un echilibru conştient între ceea ce epoca modernă vrea să realizeze şi ceea ce se situează mai departe în trecut decât civilizaţia greacă, întinzându-se până în adâncurile antichităţii orientale. Putem lăsa aceste adâncuri ale antichităţii orientale să se apropie de sufletul nostru, dacă urmărim cele trei curente spirituale, cu minunata unitate armonioasă în care ele ne întâmpină în cel mai măreţ poem filosofic, cum spune Humboldt, în Bhagavad-Gita.

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

CONFERINŢA a II-a

Köln, 29 decembrie 1912

Aşa cum am amintit deja ieri, Bhagavad-Gita, sublimul cânt al indienilor, a fost considerat de unele personalităţi avizate cel mai important poem filosofic al omenirii. Cine se adânceşte în sublima Bhagavad-Gita, va găsi că această afirmaţie este pe deplin îndreptăţită. Cu ocazia acestor conferinţe ne vom mai opri asupra înaltelor calităţi literare ale Bhagavad-Gitei, dar vom aduce în faţa ochilor noştri, în primul rând, importanţa acestui poem prin faptul că vom arunca o privire asupra a ceea ce stă la baza sa, asupra gândurilor grandioase, asupra monumentalei cunoaşteri a lumii din care s-a născut şi pentru a cărei glorificare şi răspândire în lume a fost creat.

Această privire pe care vrem s-o aruncăm asupra bazelor gnoseologice ale Bhagavad-Gitei e importantă datorită faptului că toate lucrurile esenţiale din acest cânt, tot ce se referă la conţinutul de gânduri, la conţinutul de cunoaştere, ne face accesibilă o treaptă de cunoaştere prebudistă, astfel încât putem spune: Prin conţinutul Bhagavad-Gitei e caracterizat orizontul spiritual care-l înväluia pe marele Buddha, din sânul căruia s-a născut el. Privim deci în interiorul unei constituţii spirituale a vechii culturi hinduse din perioada prebudistă, atunci când lăsăm să acţioneze asupra noastră conţinutul Bhagavad-Gitei.

Am subliniat deja faptul că acest conţinut de gândire constituie confluenţa a trei curente spirituale şi că el nu doar contopeşte cele trei curente, ca ceva organic, ci le şi întreţese în mod viu, în aşa fel încât aceste trei curente spirituale ne apar în Bhagavad-Gita ca un tot unitar. Ceea ce ne întâmpină aici ca un tot unitar, ca o emanaţie spirituală a unei străvechi gândiri şi cunoaşteri hinduse, e un nivel de cunoaştere grandios, splendid, e o sumă imensă de cunoştinţe spirituale, o sumă de cunoştinţe spirituale atât de mare, încât omul modern care încă n-a ajuns la ştiinţa spirituală nu poate manifesta decât scepticism faţă de aceste profunzimi ale cunoaşterii şi ştiinţei, şi aceasta deoarece nu are nici o posibilitate de a-şi forma un punct de vedere în raport cu ele. Cu mijloacele moderne obişnuite nu se poate ajunge până la acele profunzimi ale cunoaşterii care ne sunt comunicate aici. Putem privi toate lucrurile despre care se vorbeşte în Bhagavad-Gita cel mult ca pe un vis frumos pe care omenirea l-a avut cândva. De pe poziţia simplei concepţii moderne despre lume putem admira, eventual, acest vis, dar nu-i vom atribui nici o valoare deosebită în ceea ce priveşte cunoaşterea. Dar dacă ne-am însuşit ceva din ştiinţa spirituală, vom sta uimiţi în faţa profunzimilor din poemul Bhagavad-Gita şi vom fi nevoiti să spunem: În vremurile străvechi spiritul uman a pătruns în sfera unor cunoştinţe la care noi vom putea ajunge de-abia treptat, cu ajutorul mijloacelor pe care urmează să ni le cucerim de acum înainte. De aici poate să rezulte o mare admiratie fată de asemenea adevăruri străvechi, care au existat în acele epoci trecute. Noi le putem admira datorită faptului că le regăsim azi în însuşi conţinutul lumii, şi le vedem astfel confirmate în adevărul lor. Când le regăsim, când recunoaştem adevărul lor, noi spunem: Cât e de minunat că în acele vremuri străvechi oamenii se puteau avânta până la o asemenea culme spirituală!

Noi ştim că în acele vremuri vechi omenirea era deosebit de favorizată, datorită faptului că în sufletele umane mai erau vii unele resturi ale străvechii clarvederi şi prin aceea că în lumile spirituale se ajungea nu numai printr-o trăire spirituală specială, cucerită prin exerciţiu, ci ştiinta acelor vremuri vechi mai putea fi pătrunsă de ideile, de cunoştinţele care rezultau din resturile vechii clarvederi.

Trebuie să spunem: Noi recunoaştem astăzi din cu totul alte motive justeţea a ceea ce ne e transmis astfel. Dar trebuie să înţelegem cum se putea ajunge în acele vremuri vechi, prin mijloace cu totul diferite, la distincţii fine în ceea ce priveşte entitatea umană, că din ceea ce omul cunoştea erau scoase noţiuni foarte clare şi cu o aplicabilitate precisă la realitatea spirituală şi la cea fizico-senzorială. Aşa că, dacă schimbăm în anumite privinţe doar expresiile pe care le folosim azi, pentru punctul nostru de vedere schimbat, găsim posibilitatea de a înţelege şi acel punct de vedere vechi.

În cadrul căutărilor noastre din domeniul cunoaşterii teosofice, ne-am străduit să descriem lucrurile aşa cum rezultă ele pentru cunoaşterea clarvăzătoare actuală, aşa că genul de ştiinţă spirituală pe care-l avem astăzi este cel pe care omul spiritual* poate să-l obţină cu mijloacele sale proprii, pe care le poate dobândi el însuşi. În primele perioade în care au fost prezentate în public adevărurile noastre teosofice, s-a lucrat mai puţin cu asemenea mijloace, luate direct din ştiinţa ocultă, şi mai mult cu mijloacele care apelau la denumirile şi nuanţele noţionale folosite de obicei în Orient, şi anume denumiri şi nuanţe care în Orient s-au perpetuat pe baza unor tradiţii de secole, din perioada Bhagavad-Gitei şi până în epoca noastră. Aşa se explică faptul că forma mai veche a evoluţiei teosofice, căreia noi i-am adăugat cercetarea ocultă actuală, a lucrat mai mult cu noţiuni păstrate prin tradiţie, aparţinând filosofiei Samkhya. Numai că la fel cum această filosofie Samkhya a fost modificată treptat chiar în Orient, de către o gândire orientală de altă orientare, tot astfel când am început seria conferinţelor noastre teosofice publice s-a vorbit despre esenţa omului şi despre alte taine ale cunoaşterii teosofice. Asemenea lucruri au fost prezentate apelându-se mai ales la expresiile folosite de marele reformator al cunoaşterii vedice şi hinduse din secolul VIII d:Hr.: Shankaracharya [17].

* În germană, *Geistesmensch* (nota trad.).

Nu ne propunem să acordăm o importanţă prea mare celor spuse la începutul mişcării teosofice, noi vrem, pentru a evidenţia bazele gnoseologice şi învăţăturile Bhagavad-Gitei, să ne îndreptăm azi privirile mai mult spre ceea ce e un tezaur al înţelepciunii hinduse. Şi atunci ne poate ajuta, la început, ceea ce a fost dobândit prin însăşi această ştiinţă veche, prin filosofia Samkhya.

Vom ajunge mai bine la o înţelegere a felului în care filosofia Samkhya privea esenţa şi natura omului, dacă ne vom aminti faptul că, aşa cum ştim deja, la baza întregii entităţi umane se află un sâmbure fiinţial spiritual, pe care l-am adus întotdeauna în faţa sufletelor noastre spunând: În sufletul uman există forţe care dormitează, care în decursul evoluţiei viitoare a omenirii vor ieşi tot mai mult la lumina zilei.

Idealul cel mai înalt spre care suntem în stare să ne ridicăm privirile în primul rând şi pe care va reuşi să-l realizeze sufletul uman va fi ceea ce numim omul-spirit. Când omul se va fi înălţat, într-un viitor îndepărtat, la treapta de om-spirit, el va trebui să mai facă totuşi distincţie între ceea ce trăieşte în el ca suflet şi ceea ce este însuşi omul-spirit; după cum şi azi, în viaţa obişnuită, trebuie să facem distincţie între

ceea ce e sâmburele nostru sufletesc cel mai lăuntric şi ceea ce învăluie acest sâmbure: corpul astral, corpul eteric sau al vieţii şi corpul fizic. Şi aşa cum privim aceste din urmă corpuri drept învelişuri şi facem distincţie între ele şi entitatea sufletească propriu-zisă, pe care în ciclul actual al omenirii o împărţim în sufletul senzaţiei, sufletul raţiunii sau afectiv şi sufletul conştienţei [18], aşa cum facem distincţie între entitatea sufletească propriu-zisă şi sistemul învelişurilor, tot astfel în viitor va fi necesar să se ţină seama atât de entitatea sufletească propriu-zisă, care va avea apoi, pentru treptele de evoluţie viitoare, subîmpărţirea din zilele noastre (sufletul senzaţiei, sufletul raţiunii sau afectiv şi sufletul conştienţei), cât şi de formaţiunea învelişurilor, ce va exista pe acea treaptă de dezvoltare a omului pe care în vorbirea actuală o numim omul-spirit. Dar ceea ce va fi cândva înveliş uman, în care se va îmbrăca, ca să spunem aşa, sâmburele spiritual-sufletesc al omului, omul-spirit, va avea o anumită importanţă pentru om, de fapt, doar în viitor; dar în marele Cosmos ţinta spre care o fiinţă evoluează e întotdeauna prezentă. Am putea spune că substanţa omului-spirit, în care ne vom îmbrăca în viitor, a existat întotdeauna şi există şi azi în marele Univers. Putem spune: Alte entităţi posedă deja astăzi învelişuri care vor plăsmui cândva omul-spirit. Prin urmare, în Univers există acea substanţă care va alcătui cândva omul-spirit.

Ceea ce poate fi spus astăzi în sensul învăţăturii noastre, găsim deja în vechea învăţătură Samkhya. Şi ceea ce e astfel prezent în Univers, încă nediferenţiat în mod individual, ci umplând spaţii şi timpuri asemănător unui talaz de apă spirituală, ceea ce a existat astfel şi există şi va exista mereu şi din care se nasc toate celelalte forme, era considerat în filosofia Samkhya forma cea mai înaltă a substanţei. E acea formă a substanţei despre care filosofia Samkhya acceptă că există de la o veşnicie la a1ta. Şi aşa cum spunem – amintiţi-vă de acel ciclu de conferinţe pe care l-am prezentat cândva la München în legătură cu explicarea prin prisma ştiinţei spirituale a Creaţiunii [19] –, aşa cum, în legătură cu momentul de început al evoluţiei pământeşti, afirmăm că tot ceea ce a devenit evoluţia concretă a pământului exista în spirit, ca esenţă spirituală, sub formă substanţială, tot aşa vorbea filosofia Samkhya despre substanţa ei originară, despre valul ei originar din care s-au dezvoltat apoi toate celelalte forme, cele fizice şi cele suprafizice. Omul actual nu ia încă în considerare această formă supremă, dar, aşa cum am arătat, ea va intra cândva în vederile sale.

Următoarea formă care s-a dezvoltat din acest val originar de substanţă e ceea ce recunoaştem, privind lucrurile în ordine descendentă, ca fiind al doilea mădular al omului, spiritul vieţii, cum îl numim noi, sau, cum poate el fi numit, cu o expresie orientală, buddhi. Ştim, de asemenea, din învăţătura noastră, că în condiţiile vieţii normale omul va dezvolta acest buddhi de-abia în viitor. Dar buddhi a existat, ca principiu spiritual al formei, în stare supraumană, la alte entităţi şi, prin faptul că a existat, el a fost diferenţiat drept primă formă din valul spiritual originar. În sensul filosofiei Samkhya, din prima formă a existenţei substanţiale, a existenţei extrasufleteşti, ia naştere buddhi.

Dacă urmărim evoluţia acestui principiu al substanţei, întâlnim o a treia formă, ceea ce în sensul filosofiei Samkhya se numeşte ahamkara. În timp ce buddhi se situează la graniţa principiului diferenţierii, abia sugerând o anumită individualizare, forma lui ahamkara apare deja total diferenţiată, astfel încât, dacă vorbim de ahamkara trebuie să ne imaginăm că buddhi coboară, luând forma unor substanţe independente, fiinţiale, care există, deci, în lume, în mod individual. Dacă vrem să ne facem o imagine despre această evoluţie, ar trebui să ne reprezentăm o masă de apă repartizată peste tot în mod egal, ca Principiu originar al substanţei, din care se conturează forme izolate, care nu se desprind până la starea de picături pline, forme care se înalţă ca mici ridicături de apă din substanţa comună, rămânând însă cu baza în valul originar comun; atunci l-am avea pe buddhi. Iar dacă aceste mici ridicături de apă se pulverizează în picături, în mici bule independente, avem forma lui ahamkara. Printr-o anumită densificare a acestei ahamkara, deci a formei deja individualizate, a fiecărei forme sufleteşti în parte, ia naştere apoi ceea ce este numit manas.

Aici trebuie să spunem că apare o anumită discrepanţă, în raport cu învăţătura noastră, potrivit căreia, dacă urmărim cadrul evoluţiei umane în ordine descendentă, după spiritul vieţii sau buddhi aşezăm Sinea spirituală. Pentru actualul ciclu din evoluţia omenirii această expresie e cu totul îndreptăţită şi vom mai vedea, în cursul acestor conferinţe, de ce este aşa. Noi nu intercalăm pe ahamkara între buddhi şi manas, ci unim, pentru notiunile noastre, pe ahamkara cu manas şi le desemnăm împreună drept Sine spirituală. În vremurile vechi era absolut îndreptăţit să se facă separaţia între ele, dintr-un motiv pe care azi aş vrea doar să-l schiţez; îl voi expune mai târziu pe larg. Separaţia era îndreptăţită deoarece atunci nu putea fi formulată acea caracteristică importantă pe care trebuie s-o găsim noi astăzi, dacă vrem să vorbim cu înţeles pentru epoca actuală; o caracteristică a cărei origine se află, pe de o parte, sub influenţa principiului luciferic şi, pe de altă parte, sub influenţa principiului ahrimanic. Aceasta e cu totul absentă în filosofia Samkhya. Şi pentru constituţia de atunci a omului, care nu avea nici un prilej de a privi spre aceste două principii, deoarece ea nu putea încă simţi puterea lor, era cu totul îndreptăţit să se intercaleze această formă diferenţiată între buddhi şi manas. Dacă vorbim, aşadar, de manas, în sensul filosofiei Samkhya, nu ne referim exact la acelaşi lucru la care se referă Shankaracharya când aminteşte de manas. În acest sens putem identifica foarte bine pe manas şi Sinea spirituală, dar nu exact în sensul filosofiei Samkhya. Putem caracteriza, totuşi, cu exactitate, ce e manas de fapt, în sensul filosofiei Samkhya.

Pornim, deci, de la felul cum trăieşte omul în lumea senzorială, în existenţa fizică. În existenţa fizică omul trăieşte mai întâi percepând prin simţurile sale lumea înconjurătoare, şi acţionând la rândul lui, prin organele sale tactile, prin mâinile şi picioarele sale, prin faptul că apucă şi merge, prin faptul că vorbeşte, asupra acestei lumi fizice înconjurătoare. Omul percepe lumea din jur cu simţurile sale şi acţionează asupra ei în sens fizic, prin organele sale tactile. Dacă judecăm aşa, suntem în consens total cu filosofia Samkhya. Dar în ce fel percepe omul lumea din jur prin simţurile sale? Ei bine, cu ajutorul ochilor noi percepem lumina şi întunericul, vedem formele lucrurilor, cu urechile percepem sunetele, cu organele olfactive mirosurile, cu organele gustative impresiile gustative. Fiecare simţ percepe un anumit domeniu al lumii exterioare: văzul percepe culorile şi lumina, auzul percepe sunetele ş.a.m.d. S-ar putea spune că, prin aceste porţi ale fiinţei noastre pe care le numim simţuri noi ne aflăm în legătură cu lumea din jur, că prin ele ne deschidem lumii înconjurătoare, că prin fiecare simţ în parte ne apropiem de un anumit domeniu al acestei lumi.

Deja vorbirea noastră obişnuită dovedeşte că noi purtăm înăuntrul nostru un fel de principiu care unifică aceste diverse zone spre care înclină simţurile noastre. Vorbim, de exemplu, de culori calde şi reci, chiar dacă simţim că, în condiţiile noastre de existenţă, e vorba doar de o comparaţie, că prin simţul tactil noi percepem răceala şi căldura, iar prin simţul văzului culori, lumina şi întunericul. Vorbim, deci, de culori calde şi reci, adică aplicăm, în virtutea unei anumite legături interioare pe care o simţim, ceea ce percepe un anumit simţ unui alt simţ. Ne exprimăm astfel, deoarece în interiorul nostru o anumită percepţie vizuală se contopeşte cu ceea ce percepem prin simţul căldurii. Oamenii cu o sensibilitate mai fină, senzitivii, pot simţi, în cazul anumitor sunete, cum înăuntrul lor acţionează anumite reprezentări coloristice, aşa că pot vorbi de anumite sunete care trezesc în ei reprezentarea culorii roşii, de altele care trezesc în ei reprezentarea culorii albastre. Prin urmare, în interiorul nostru există ceva care uneşte diferitele zone senzoriale, formând pentru suflet, din zone izolate, un întreg.

Dacă un om e senzitiv, el poate să meargă şi mai departe. Există unii oameni care, de exemplu, când intră într-un oraş, simt în aşa fel încât spun: Acest oraş îmi face impresia de galben, sau, dacă ajung într-un alt oraş: Acesta îmi face impresia unui oraş alb, sau a unui oraş albastru. Noi atribuim o serie de calităţi ale lucrurilor care acţionează asupra noastră unei reprezentări cromatice, sintetizăm în interiorul nostru diversele impresii senzoriale izolate cu ajutorul unui simţ total, care nu se îndreaptă spre un singur domeniu al lumii senzoriale, ci trăieşte în interiorul nostru şi ne umple, ca să spunem aşa, cu un simţ unitar, în timp ce noi îi integrăm impresii senzoriale izolate. Îl putem numi simţul interior. Îi putem da cu atât mai mult numele de simţ interior, cu cât tot ceea ce trăim în interiorul nostru, drept suferinţe şi

bucurii, drept pasiuni şi afecte poate fi pus de noi, la rândul său, în legătură cu ceea ce ne dă simţul nostru interior. Anumite pasiuni le putem considera drept întunecate, reci, pe altele pasiuni calde, luminoase.

Putem spune, de asemenea: Prin urmare, fiinţa noastră interioară acţionează la rândul ei asupra a ceea ce plăsmuieşte simţul interior. În opoziţie cu multele simţuri pe care le îndreptăm spre diferitele domenii calitative ale lumii exterioare, putem vorbi şi de un simţ care ne umple sufletul, despre care ştim că nu are legătură cu un anumit organ de simţ, ci solicită întreaga noastră entitate umană, ca instrument al său. A desemna acest simţ interior prin cuvântul manas este în sensul filosofiei Samkhya. Ceea ce dă formă acestui simţ interior din punctul de vedere al substanţei e ceea ce se dezvoltă deja, în sensul filosofiei Samkhya, din ahamkara, drept un produs târziu al formei. Aşa că putem spune: Mai întâi a existat valul originar, apoi budhhi, apoi ahamkara, apoi manas, pe care-l întâlnim în noi drept simţul nostru interior. Dacă vrem să studiem acest simţ interior, noi, cei de astăzi, trebuie să vedem cum se îmbină percepţiile diferitelor simţuri, constituind împreună simţul interior.

Aşa procedăm noi, cei de astăzi, deoarece cunoaşterea noastră parcurge un drum greşit. Dacă studiem felul cum evoluează cunoaşterea noastră, trebuie să ne spunem: Ea porneşte de la starea de diferenţiere a simţurilor izolate şi caută să urce spre simţul global, comun. Evoluţia a parcurs drumul invers. Mai întâi, în cursul devenirii lumii, din ahamkara s-a dezvoltat manas şi apoi s-au diferenţiat substanţele originare, forţele care plăsmuiesc diferitele noastre simţuri, aici nefiind vorba însă de organele de simţ materiale (acestea ţin de corpul fizic), ci de forţele care stau la baza lor ca putere plăsmuitoare şi care sunt cu totul suprasensibile. Coborând, aşadar, scara formelor evoluţiei, ajungem, în sensul filosofiei Samkhya, de la ahamkara la manas, iar manasul, diferenţiat în forme izolate, dă acele forţe suprasensibile care constituie diferitele noastre simţuri.

Deoarece sufletul ia parte la viaţa simţurilor, avem posibilitatea de a face iar o paralelă între ceea ce spune filosofia Samkhya şi conţinutul propriei noastre învăţături. Căci filosofia Samkhya spune următoarele: Prin faptul că manas s-a diferenţiat în diferite forţe cosmice ale simţurilor, sufletul se cufundă în aceste forme izolate – noi ştim că sufletul e despărţit de aceste forme; dar prin faptul că sufletul se cufundă în aceste forme izolate, aşa cum se cufundă şi în manas, sufletescul acţionează în aceste forţe ale simţurilor, el e împletit şi întreţesut în ele. Datorită acestui lucru sufletul ajunge să intre în legătură, prin entitatea sa spiritual-sufletească, cu o lume exterioară, spre a putea simţi plăcere, bucurie şi simpatie faţă de această lume.

Din manas s-a diferenţiat, aşadar, substanţa-forţă care formează ochiul. Pe o treaptă anterioară, când corpul fizic al omului încă nu exista sub forma actuală – aşa îşi reprezintă filosofia Samkhya –, sufletul era cufundat numai în forţele din care e constituit ochiul. Ştim că ochiul uman actual a fost creat, ca germene, deja pe treapta saturniană, dar că el s-a dezvoltat de-abia după involuţia organului caloric pe care-l avem azi, pipernicit, sub forma glandei pineale, deci relativ târziu. Forţele din care s-a dezvoltat au existat deja înainte ca formă suprasensibilă şi sufletul trăia în ele. Aşa îşi reprezenta lucrurile şi filosofia Samkhya: Prin faptul că sufletul trăieşte în aceste principii ale diferenţierii, el e ataşat de existenţa lumii exterioare, el dezvoltă în sine setea după această existenţă. Prin forţele simţurilor, sufletul e legat de lumea exterioară. Ia naştere atracţia spre existenţă, instinctul de a exista. S-ar putea spune că sufletul îşi trimite „antenele", prin organele de simţ, spre existenţa exterioară şi că e legat de ea, în ceea ce priveşte forţele sale. Această legătură, concepută ca o sumă de forţe, ca sumă reală de forţe, o înglobăm sub numele de corp astral al omului. Adeptul filosofiei Samkhya vorbeşte despre conlucrarea dintre diferitele forţe ale simţurilor, diferenţiate din manas, pe această treaptă.

Din forţele simţurilor iau naştere elementele mai subtile, din care e constituit corpul eteric. El e un produs relativ târziu al evoluţiei. Găsim acest corp eteric în om.

Trebuie să ne reprezentăm deci că în decursul evoluţiei s-au succedat: valul originar, buddhi, ahamkara, manas, substanţele simţurilor, elementele mai subtile. Şi în lumea exterioară, în împărăţia naturii, există aceste elemente subtile, care constituie corpul eteric sau al vieţii, la plante, de exemplu. În sensul filosofiei Samkhya, trebuie să ne reprezentăm că, în cazul plantei, la baza acestei evoluţii se află în ordine descendentă o dezvoltare care coboară din valul originar. Numai că la plantă toate acestea au loc în suprasensibil şi devin reale de-abia în lumea fizică, prin faptul că se densifică, formând elementele mai subtile, care trăiesc în corpul eteric sau corpul vieţii din plantă, în timp ce la om, în actualul stadiu de evoluţie, formele şi principiile superioare, începând cu manas, se manifestă deja în nivelul fizic. Diferitele organe de simţ ajung să se manifeste în mod exterior, în cazul plantei, ca acel produs târziu al evoluţiei, care ia naştere când substanţa senzorială se densifică până pe treapta elementelor mai subtile, a elementelor eterice. Iar din densificarea în continuare a elementelor eterice iau naştere elementele mai grosiere, din care sunt constituite toate lucrurile care ne întâmpină în lumea fizică. Dacă mergem, deci, în ordine ascendentă, în sensul filosofiei Samkhya, omul este alcătuit din: corpul său fizic, grosier, corpul eteric, mai subtil, un corp astral – această expresie nu apare în filosofia Samkhya, în schimb e folosită expresia „corp al forţelor", din care sunt constituite simţurile –, un simţ interior, manas, ahamkara, principiul care stă la baza individualităţii umane şi care face ca omul să nu aibă doar un simţ interior, prin care percepe diferitele zone ale lumii senzoriale, ci să se simtă o entitate izolată, o individualitate. Acestea se întâmplă prin activitatea lui ahamkara. Vin apoi principiile superioare, existente în om doar sub formă embrionară: buddhi şi ceea ce restul filosofiei orientale numeşte în mod obişnuit atman, gândit sub raport cosmic, iar în filosofia Samkhya, val spiritual originar, aşa cum l-am caracterizat deja.

În filosofia Samkhya avem, astfel, o descriere completă a structurii omului, a felului cum, în trecut, prezent şi viitor, el se învăluie, ca suflet, în principiul naturii exterioare formate din materie, prin natură înţelegându-se nu numai aspectul exterior, vizibil, ci toate treptele naturii, până sus, la aspectele cele mai invizibile. În acest fel distinge filosofia Samkhya formele pe care le-am pomenit mai înainte.

Iar în prakriti, care cuprinde toate formele, de la corpul fizic grosier până la valul originar, în această prakriti trăieşte spiritual-sufletescul, pe care filosofia Samkhya şi-l reprezintă însă monadic, sub formă de suflete separate, astfel încât diferitele monade sufleteşti pot fi concepute ca entităţi fără început şi fără sfârşit, ca şi acest principiu material, prakriti – material nu în sensul materialist pe care-l avem noi în vedere. Această filosofie îşi reprezintă deci un pluralism al sufletelor, care s-au cufundat în principiul prakriti şi au coborât pe scara evoluţiei de la forma cea mai înaltă, nediferenţiată, a valului originar, în care s-au învăluit, până la încorporarea în corpul fizic grosier, spre a începe apoi să urce din nou, să evolueze iar, după învingerea corpului fizic grosier, spre trepte din ce în ce mai înalte şi să se reîntoarcă la valul originar, să se elibereze şi de acesta, spre a intra, ca suflet liber, în purusha pură.

Dacă lăsăm să acţioneze asupra noastră un asemenea gen de cunoaştere, vedem că la baza acestei înţelepciuni străvechi se află ceea ce noi recucerim prin mijloacele pe care ni le poate permite starea noastră de afundare sufletească; şi, în sensul filosofiei Samkhya, vedem că există înţelegere şi pentru felul cum sufletul poate fi unit cu fiecare dintre aceste principii ale formei. De exemplu, sufletul poate fi unit cu buddhi în aşa fel, încât el să-şi păstreze independenţa deplină, astfel ca nu buddhi să se manifeste într-o măsură predominantă, ci sufletul. Dar se poate întâmpla şi invers. Sufletul îşi poate învălui independenţa într-un fel de somn, în neglijenţă şi lenevie, în aşa fel încât ies în prim-plan învelişurile sale. Aşa se poate întâmpla şi în cazul naturii fizice exterioare, alcătuită din materie grosieră. Nu e nevoie decât să contemplăm omul. Poate exista un om care-şi exprimă în special fiinţa spiritual-sufletească, în sensul că orice mişcare, orice gest, orice privire care sunt mijlocite de corpul fizic grosier se estompează, în faţa faptului că în ele se exprimă spiritual-sufletescul. Avem în faţa noastră un om, îl vedem, datorită faptului că percepem corpul său fizic grosier, dar în mişcări, în gesturi, în priviri ni se înfăţişează ceva care ne face să spunem: Omul e în întregime o entitate spiritual-sufletească şi el foloseşte principiul fizic numai pentru a lăsă să trăiască acest

spiritual-sufletesc. El nu e copleşit de principiul fizic; în orice situaţie el e învingătorul principiului fizic.

Această stare, când sufletul învinge principiul exterior al învelişurilor, e starea sattva. Despre sattva se poate vorbi atât în cazul raportului dintre suflet, pe de o parte, buddhi şi manas, pe de altă parte, cât şi în cazul raportului dintre suflet şi trup, care e constituit din elemente subtile şi elemente grosiere. Căci, dacă spunem: sufletul trăieşte în sattva, aceasta nu înseamnă altceva decât un anumit raport dintre suflet şi învelişurile sale, dintre principiul spiritual din acea fiinţă şi principiul natural, dintre principiul purusha şi principiul prakriti.

Dar, la un alt om, putem vedea că e copleşit cu totul de corpul său fizic grosier – acum nu vrem să facem caracterizări morale, ci caracterizări pure, în sensul filosofiei Samkhya, care, aşa cum apar în faţa ochiului nostru spiritual, nu exprimă nici un fel de caracterizare morală; se poate întâmpla să ne iasă în cale un om care umblă prin lume, sub apăsarea greutăţii propriului său corp fizic, care pune pe el prea multă carne, care depinde în toate gesturile sale de greutatea corpului său, care nu ştie cum să facă dacă vrea să exprime sufletescul prin corpul său fizic exterior.

Dacă ne mişcăm muşchii feţei după cum ne vorbeşte sufletul nostru, predomină principiul sattva; dacă masele de grăsime ale feţei noastre ne imprimă o anumită fizionomie, dacă principiul sufletesc e copleşit de principiul exterior – fizic – al învelişurilor, atunci sufletul trăieşte în raportul dintre tamas şi principiile naturale. Iar dacă domneşte un echilibru între cele două, dacă nu precumpăneşte nici sufletescul, ca în starea sattva, nici ceea ce ţine de învelişurile exterioare, ca în starea tamas, când amândouă se menţin în echilibru, se vorbeşte de starea rajas. Acestea sunt cele trei gune, care sunt deosebit de importante.

Trebuie să distingem, aşadar, caracteristicile fiecăreia dintre formele lui prakriti, începând cu principiul cel mai de sus, al substanţei originare nediferenţiate, până jos, la corpul fizic grosier; aceasta e una dintre caracteristici, care se referă exclusiv la principiul învelişurilor. Trebuie să facem distincţie între ea şi ceea ce posedă filosofia Samkhya spre a caracteriza raportul dintre sufletesc şi învelişuri, indiferent de natura acestora. Această caracteristică e dată de cele trei stări: sattva, rajas, tamas.

Ne propunem acum să pătrundem foarte exact profunzimea unei asemenea cunoaşteri, să vedem cât de adânc a privit în tainele existenţei, în acele vremuri vechi, o cunoaştere, o ştiinţă care a fost în măsură să dea o caracterizare atât de cuprinzătoare tuturor lucrurilor existente. Şi atunci de sufletul nostru se apropie acea admiraţie despre care am vorbit mai înainte, şi noi ne spunem: Unul dintre lucrurile cele mai minunate din istoria evoluţiei omenirii e faptul că ceea ce iese la lumina zilei din întunecate străfunduri spirituale, prin ştiinţa spirituală de azi, a existat deja în acele vremuri vechi, în care cunoaşterea era dobândită pe alte căi. Toate acestea au constituit o cunoaştere care a existat cândva. Şi noi percepem această cunoaştere, dacă ne îndreptăm privirile spirituale spre vremurile originare. Privim apoi la vremurile care au urmat, la ceea ce ni se prezintă în mod obişnuit drept conţinut spiritual al diferitelor perioade: vechea epocă greacă, epoca romană, epoca evului mediu creştin. Vedem ce a creat cultura mai veche, până în epoca modernă, până în epocile în care ştiinţa spirituală pune iar în faţa noastră ceva care este concrescut cu ştiinţa originară a omenirii. Aruncăm o privire cuprinzătoare asupra tuturor epocilor şi putem spune: Acestor vremuri le-a lipsit adeseori chiar şi cea mai slabă presimţire a cunoaşterii originare. În locul cunoaşterii acelor tărâmuri grandioase ale existenţei, în locul vechii cunoaşteri suprasensibile cuprinzătoare a apărut o simplă cunoaştere a existenţei materiale exterioare. Acesta a fost, de fapt, sensul evoluţiei din ultimele trei milenii, ca locul vechii cunoaşteri originare să fie luat tot mai mult de cunoaşterea exterioară a planului fizic material.

Şi e interesant de văzut că numai pe tărâmul material rămâne ceva – nu vreau să vă lipsesc de această remarcă –, rămâne ceva până şi în filosofia greacă, ca un fel de ecou al vechii cunoaşteri Samkhya. E drept că, în ceea ce priveşte structura sufletească propriu-zisă, la Aristotel mai există câteva ecouri ale acestei cunoaşteri, dar ele nu mai sunt de aşa natură încât să le putem aşeza, în claritatea lor deplină, alături de vechea cunoaştere Samkhya. La Aristotel mai găsim încă împărţirea entităţii umane în corpul fizic grosier, pe care nici nu prea îl aminteşte, şi sufletul vegetativ, care ar coincide, în sensul filosofiei Samkhya, cu corpul mai subtil al elementelor şi prin care Aristotel crede că dă ceva sufletesc, dar el caracterizează numai raporturile dintre sufletesc şi trupesc, gunele, iar acestea reprezintă, de fapt, doar forma învelişurilor. Apoi Aristotel prezintă, referindu-se la acea parte care se înalţă deja până în sfera simţurilor şi pe care noi o numim corp astral, ceva ce el distinge drept principiu sufletesc. Prin urmare, nu mai face o distincţie clară între sufletesc şi trupesc, fiindcă pentru el sufletescul e cufundat deja în ceea ce ţine de forma corporală, ci distinge o parte numită aisthetikon, şi, în sfera sufletească, părţile numite orektikon, kinetikon şi dianoetikon [20]. Acestea sunt trepte sufleteşti, în concepţia lui Aristotel, dar el nu mai face o delimitare clară între sufletesc şi ceea ce ţine de învelişuri. El crede că face o divizare a sufletului, pe când filosofia Samkhya concepea sufletul în propria lui entitate, întru totul ca monadă, transpunând în exterior tot ce diferenţiază sufletul, în principiul învelişurilor, în principiul prakriti.

Prin urmare, în domeniul sufletesc, deja nici la Aristotel nu mai putem vorbi de o amintire a acelei ştiinţe străvechi pe care o descoperim în filosofia Samkhya. Dar pe un anumit tărâm, pe tărâmul material, Aristotel mai ştie să spună ceva care e ca un fel de ecou, ajuns până la el, al principiului celor trei stări: atunci când vorbeşte despre lumină şi întuneric în viaţa culorilor. Atunci el spune: Există culori care au în ele mai mult întuneric şi culori care au mai multă lumină şi există culori situate la mijloc. E în sensul gândirii lui Aristotel să se spună: La culorile ce merg în direcţia albastrului şi violetului, întunericul precumpăneşte asupra luminii şi avem culoarea albastră sau violet datorită faptului că întunericul e mai puternic decât lumina; avem culoarea verde sau verde-gălbui deoarece cele două culori sunt în echilibru; avem culoarea roşu sau portocaliu când principiul luminii e mai puternic decât cel al întunericului.

În filosofia Samkhya principiul celor trei stări e valabil pentru toate fenomenele lumii; aici avem starea sattva, când aspectele spirituale precumpănesc asupra celor naturale. Aristotel oferă aceeaşi caracterizare când se referă la culori. El nu foloseşte cuvântul respectiv, dar s-ar putea spune: culorile roşu şi galben-roşiatic reprezintă starea sattva a luminii – la Aristotel nu mai găsim această exprimare, dar la el mai există încă vechiul principiu al filosofiei Samkhya –, verdele reprezintă, în ceea ce priveşte lumina şi întunericul, starea rajas, iar albastrul şi violetul, la care predomină întunericul, starea tamas. Chiar dacă Aristotel nu foloseşte aceste expresii, mai transpare la el acel mod de a gândi care ne întâmpină şi în filosofia Samkhya, pe baza unei înţelegeri spirituale a stărilor existente în lume.

Prin urmare, în teoria aristotelică a culorilor există un ecou al vechii filosofii Samkhya. Dar şi acest ecou s-a pierdut. O primă licărire a acestor trei stări: sattva, rajas, tamas, pe tărâmul exterior al lumii culorilor, o întâlnim de-abia în lupta aspră pe care a purtat-o Goethe [21]. După ce peste vechea împărţire a lumii culorilor făcută de Aristotel (în stările sattva, rajas şi tamas) s-a aşternut cu totul uitarea, aceeaşi împărţire o regăsim la Gcethe. Fizicienii moderni mai critică şi azi teoria goetheană a culorilor, totuşi ea a avut la bază principiile înţelepciunii spirituale. Din punctul său de vedere, fizica modernă are dreptate când îl critică pe Goethe în această privinţă; dar ea dovedeşte astfel numai că, în acest domeniu, a fost părăsită de toţi zeii cei buni; aşa şi trebuia să se întâmple cu fizica actuală, şi din acest motiv ea poate să critice teoria goetheană a culorilor.

Dacă am vrea să facem o legătură între ştiinţa modernă reală şi unele principii oculte, ar trebui tocmai azi să susţinem teoria goetheană a culorilor. Fiindcă în ea reapare, izvorând chiar din cadrul culturii noastre ştiinţifice, acel principiu care a domnit cândva, ca principiu spiritual, în filosofia Samkhya. Veţi înţelege, dragii mei prieteni, din ce cauză, de exemplu, în urmă cu mulţi ani, mi-am asumat sarcina de a pune în valoare teoria goetheană a culorilor [22], ca ramură a fizicii, dar întemeiată pe principii oculte; fiindcă se poate spune, în mod absolut

obiectiv: Goethe clasifică fenomenele de culoare descriindu-le conform cu cele trei stări: sattva, rajas şi tamas. În acest fel iese la lumina zilei, ca dintr-un întuneric spiritual, făcându-şi intrarea în istoria spirituală modernă şi cercetat prin mijloace moderne, ceea ce a fost cucerit odinioară pentru omenire prin cu totul alte mijloace.

Această filosofie Samkhya e prebudistă, lucru pe care legenda lui Buddha ni-l aduce în faţa ochiior în mod palpabil, dacă pot spune aşa. Învăţătura hindusă ne spune pe bună dreptate că întemeietorul filosofiei Samkhya e Capila. Buddha s-a născut însă în Capilavastu [23], localitatea în care a trăit Capila, aceasta însemnând că el s-a dezvoltat în cadrul doctrinei Samkhya. Chiar şi în ceea ce priveşte locul naşterii sale, el e transpus acolo unde şi-a desfăşurat activitatea cândva cel care a sintetizat pentru prima dată marea filosofie Samkhya.

Nu trebuie să ne reprezentăm raportul dintre doctrina Samkhya şi celelalte curente spirituale despre care am vorbit nici aşa cum îl prezintă mulţi orientalişti occidentali, dar nici cum îl înfăţişează iezuitul Joseph Dahlmann [24], ci în sensul că în distincte regiuni ale vechii Indii au trăit oameni care aveau concepţii distincte, deoarece în vremea când s-au format aceste trei curente spirituale nu mai exista cea dintâi stare originară a evoluţiei omenirii.

În regiunile nord-estice ale Indiei natura umană tindea să-şi reprezinte lucrurile aşa cum apar ele în filosofia Samkhya. Mai spre vest, natura umană era în aşa fel constituită, încât tindea să-şi reprezinte lumea în sensul învăţăturii vedice. Prin urmare, multiplele nuanţe spirituale provin de la naturile umane înzestrate cu predispoziţii diferite, din diversele ţinuturi ale Indiei, şi de-abia mai târziu, prin faptul că vedantiştii au acţionat în continuare, au fost integrate unele lucruri, aşa că în Vede, în forma sub care ni se înfăţişează ele acum, găsim integrate multe aspecte din filosofia Samkhya. Iar al treilea curent spiritual, Yoga – am spus-o deja – a apărut din cauză că, încetul cu încetul, clarvederea originară s-a pierdut şi a apărut necesitatea de a se căuta căi noi de acces spre înalturile spirituale. Yoga se deosebeşte de filosofia contemplativă Samkhya prin faptul că, de fapt, aceasta din urmă e o adevărată ştiinţă, o ştiinţă care se ocupă de formele exterioare, astfel încât ea sesizează, propriu-zis, numai aceste forme exterioare şi, de asemenea, raportul sufletului uman cu aceste forme. Yoga oferă îndrumări despre felul cum sufletul trebuie să se dezvolte pentru a ajunge în înalturile spirituale.

Şi dacă ne întrebăm cum trebuie să se fi comportat, într-o epocă relativ târzie, un suflet indian care nu voia să se dezvolte în mod unilateral, care nu dorea să evolueze prin simpla studiere a formelor exterioare, ci care voia să ridice pe culmi însăşi fiinţa sa sufletească, spre a dezvolta din nou ceea ce la origini era dat, în Veda, ca printr-o iluminare venită prin har divin, găsim răspunsul în ceea ce Krishna îi spune discipolului său, Arjuna, prin sublimul poem Bhagavad-Gita.

Un asemenea suflet ar fi trebuit să se dezvolte într-un fel care poate fi exprimat în cuvintele următoare: Da, tu vezi lumea în forme exterioare şi, dacă te pătrunzi de cunoaşterea Samkhya, observi cum se dezvoltă formele individuale, coborând mereu mai jos, din valul originar. Dar tu vezi, de asemenea, cum formele se schimbă unele după altele. Privirea ta urmăreşte apariţia şi disparitia formelor, naşteri şi morţi ale formelor. Dar, dacă reflectezi temeinic la faptul că se schimbă o formă după alta, că se naşte şi piere o formă după alta, atunci reflecţia ta te trimite la ceea ce se exprimă în toate aceste forme, la principiul spiritual care trăieşte în aceste forme, care se transformă mereu în cadrul acestor forme, care se uneşte cu formele, când preponderent în direcţia stării sattva, când în direcţia celorlalte gune, dar care se şi eliberează iar din aceste forme. O asemenea cugetare temeinică îţi îndreaptă atenţia spre ceva care e permanent, nepieritor în raport cu formele. Nepieritor e şi principiul materiei, dar nu sunt nepieritoare formele pe care le vezi; acestea se nasc şi mor, trec prin naştere şi moarte. Nepieritor este însă elementul spiritual-sufletesc. Spre el să-ţi îndrepţi privirea! Dar, pentru ca să poţi vieţui tu însuţi acest spiritual-sufletesc, pentru ca să poţi simţi şi trăi acest spiritual-sufletesc în tine şi în jurul tău şi unit cu tine, să dezvolţi forţele ce dormitează în sufletul tău, să te dăruieşti disciplinei Yoga, care începe cu ridicarea plină de veneraţie a privirilor spre elementul spiritual-sufletesc al existenţei şi care, prin aplicarea anumitor exerciţii, duce la dezvoltarea forţelor dormitânde, astfel încât discipolul urcă prin Yoga din treaptă în treaptă. O venerare meditativă a spiritual-sufletescului, aceasta e cealaltă cale care duce înainte sufletul, care-l conduce spre ceea ce trăieşte, ca realitate spirituală unitară, dincolo de formele schimbătoare şi care a fost vestită odinioară în Veda, printr-o iluminare dată de harul divin, pe care sufletul o va regăsi prin Yoga, drept ceea ce trebuie căutat dincolo de toate schimbările formelor.

Du-te, deci – aşa ar fi putut să-i spună discipolului său unul dintre cei mai mari maeştrii –, traversează cunoaşterea filosofiei Samkhya, ştiinţa formelor, a gunelor, studiază stările sattva, rajas şi tamas, traversează cu mintea toate formele, de la materialitatea cea mai înaltă până la cea mai grosieră şi spune că aici trebuie să existe ceva permanent, unitar; atunci pătrunzi prin gândire până la ceea ce e veşnic. Dar tu poţi porni şi în sufletul tău de la meditaţie; în acest caz, prin Yoga, înaintezi treaptă cu treaptă, te îndrepţi astfel spre spiritualul care se află la baza tuturor formelor. De ceea ce e veşnic te poţi apropia din două direcţii: prin contemplarea lumii şi prin Yoga – amândouă te duc spre acela pe care marii maeştrii ai Vedelor l-au numit atman-brahman cel unitar, care trăieşte atât în exterior, cât şi în interiorul sufletului, care stă la baza lumii, ca realitate unitară. Spre el înaintezi, dacă mergi, pe de o parte, pe calea filosofiei Samkhya, prin gândire, sau, pe de altă parte, prin Yoga, pe calea meditaţiei.

În acest fel ne îndreptăm privirea spre vremurile vechi, când cu natura umană mai era unită, prin sânge, o forţă clarvăzătoare, aşa cum am descris în cartea mea ***Sângele e o sevă cu totul deosebită***. Dar omenirea a înaintat din ce în ce mai mult în evoluţia ei de la acel principiu vechi al clarvederii bazate pe forţele sângelui spre un principiu spiritual-sufletesc.

Pentru ca să nu se piardă legătura cu spiritual-sufletescul, la care în vremurile vechi, bazate pe înrudirea de sânge a neamurilor şi popoarelor, omul ajungea în mod naiv, a fost necesar să apară metode noi, îndrumări noi, când s-a făcut trecerea de la înrudirea de sânge la perioada în care n-a mai dominat acest principiu. Spre această perioadă de trecere la noile metode ne conduce Sublima cântare Bhagavad-Gita. Ea ne povesteşte că urmaşii fraţilor de neam regesc din seminţiile kuru şi pandu se află în luptă. Ne înălţăm privirile, pe de o parte, spre vremurile care apuseseră deja atunci când începe naraţiunea Bhagavad-Gitei, spre vremuri în care încă mai exista vechea cunoaştere indiană şi vechiul comportament indian al oamenilor, corelat cu această cunoaştere. Vedem, ca să spun aşa, una dintre cele două linii genealogice, venind din vremurile vechi şi ajungând până în vremurile noi, personificată în regele orb Dritarashtra, din neamul kuru. Şi îl vedem stând de vorbă cu cel care-i conduce carul. El se află de partea uneia dintre taberele combatante, de cealaltă parte sunt cei înrudiţi cu el prin legături de sânge, care însă se află în luptă, deoarece tocmai acum sunt în perioada de trecere de la vremurile vechi la cele noi, ei, fiii neamului pandu. Şi conducătorul carului îi povesteşte regelui său, care, în mod semnificativ, ne este prezentat ca fiind orb, din cauză că în cadrul acestui neam nu trebuie să se perpetueze realitatea spirituală, ci realitatea fizică, deci, conducătorul carului îi povesteşte regelui său orb ce se petrece dincolo, la fiii neamului pandu, asupra cărora urmează să treacă ceea ce trebuie să ajungă în posteritate ca realitate predominant spiritual-sufletească. El spune că în tabăra cealaltă reprezentantul luptătorilor, Arjuna, primeşte învăţătură de la marele Krishna, învăţătorul omenirii, el spune cum Krishna îl învaţă pe Arjuna toate lucrurile pe care le-am amintit şi la care omul poate să ajungă dacă pune în practică Samkhya şi Yoga, dacă dezvoltă gândirea şi meditaţia evlavioasă, spre a regăsi lucrurile pe care marii învăţători de odinioară ai omenirii le-au exprimat în Vede. În cuvinte atât filosofice, cât şi poetice, ni se relatează în mod grandios despre învăţătura dată de Krishna, marele învăţător al omenirii vremurilor noi, care a depăşit vechile relaţii bazate pe înrudirea de sânge.

Vedem cum din vremurile vechi mai străbate spre noi şi altceva. În studiul pe care se întemeiază lucrarea ***Sângele e o sevă cu totul deosebită*** şi în multe alte scrieri am arătat că evoluţia omenirii a pornit de la epoca înrudirii de sânge, că a înaintat spre diferenţierile de mai

târziu şi că prin aceasta s-au schimbat şi aspiraţiile sufletului. În Sublima cântare, în Bhagavad-Gita, suntem puşi în contact direct cu această trecere, suntem conduşi în aşa fel încât, prin învăţătura dată de Krishna lui Arjuna, ni se indică pe ce cale poate să ajungă la realitatea veşnică omul care nu mai posedă vechea clarvedere bazată pe înrudirea de sânge. În această învăţătură ne întâmpină ceea ce am considerat adeseori drept moment evolutiv important al omenirii. Astfel, Sublima cântare devine pentru noi o ilustrare a ceea ce am aflat studiind problema din interior.

La Bhagavad-Gita, ne atrage în mod cu totul deosebit felul convingător în care se vorbeşte despre evoluţia omului, modul atât de expresiv în care e descris drumul omului spre ceea ce e nepieritor, în opoziţie cu cele pieritoare. La început, în faţa noastră stă Arjuna încărcat de chinuri sufleteşti – o aflăm din relatarea celui care conduce carul regelui, fiindcă ceea ce auzim aici provine de la conducătorul carului lui Dritarashtra, regele orb. El este nevoit să lupte împotriva seminţiei kuru, rudele sale de sânge, şi îşi spune: Iată, eu trebuie să lupt împotriva celor de un sânge cu mine, împotriva celor ce sunt fiii fraţilor tatălui meu. Sunt printre noi mulţi eroi care trebuie să-şi folosească armele împotriva rudelor lor, iar în tabăra cealaltă se află eroi la fel de curajoşi, care trebuie să lupte împotriva noastră. El simte grele chinuri sufleteşti: Oare pot eu, oare am eu dreptul să învinge în această luptă? E îngăduit ca fraţii să se ridice împotriva fraţilor? În acest moment, în faţa lui apare Krishna, marele învăţător, şi-i spune: Îndreaptă-ţi mai întâi privirea, prin gândire, spre viaţa umană şi vezi situaţia în care te afli acum tu însuţi. În trupurile celor împotriva cărora vrei să lupţi, din seminţia kuru, adică în nişte forme pieritoare, trăiesc fiinţe sufleteşti care sunt nepieritoare, care doar se exprimă în aceste forme; în cei care sunt de partea ta trăiesc suflete veşnice care doar se exprimă în formele lumii exterioare. Va trebui să luptati, deoarece aşa o cere legea voastră, aşa o cere legea lucrării, legea evoluţiei exterioare a omenirii. Va trebui să luptaţi, o cere acest moment, care reprezintă trecerea de la o perioadă la alta. Dar îţi e oare îngăduit să fii mâhnit din cauză că nişte forme schimbătoare luptă împotriva altor forme schimbătoare? Indiferent care dintre aceste forme le vor da morţii pe celelalte – ce e moartea, ce e viaţa? Schimbarea formei e moarte, e viaţă. Sufletele care vor ieşi învingătoare sunt la fel ca sufletele care vor trece acum în moarte. Ce e această biruinţă şi ce e această moarte, în raport cu învăţătura spre care te duce contemplarea prin gândire a filosofiei Samkhya, în raport cu sufletele veşnice care-şi stau azi împotrivă, dar care rămân neatinse de orice luptă? Într-un mod grandios, din situaţia însăşi, ni se dovedeşte că Arjuna nu trebuie să îndure chinuri sufleteşti, ci trebuie să răspundă doar datoriei, care-l cheamă acum la luptă, deoarece se impune să-şi întoarcă privirile de la lucrurile pieritoare, care sunt încleştate în luptă, spre cele veşnice, spre ceea ce va trăi, indiferent că va ieşi învingător sau va fi învins. Aşa e atacată, într-un mod unic în felul său, în Sublima cântare Bhagavad-Gita, marea problemă referitoare la un important eveniment din evoluţia omenirii, la ceea ce e pieritor şi la ceea ce e veşnic. Iar noi ne aflăm pe calea dreaptă nu atunci când sesizăm gândurile abstracte, ci când lăsăm să actioneze asupra noastră conţinutul ei de simţire. Suntem pe calea dreaptă când interpretăm învăţătura dată de Krishna în sensul că el vrea să înalţe sufletul lui Arjuna de pe treapta pe care se află acum şi unde este împotmolit în plasa lucrurilor pieritoare spre o treaptă mai înaltă, pe care să se simtă mai presus de tot ceea ce e pieritor, chiar şi atunci când cele pieritoare se zbat în chinuri, când e vorba de a birui sau de a fi biruit, de a aduce moartea sau de a îndura moartea.

Vedem adeverindu-se ceea ce cineva a spus cândva, referindu-ne la această filosofie orientală, aşa cum o găsim în Sublima cântare, Bhagavad-Gita: În acele vremuri vechi, această filosofie orientală era atât de mult şi religie, încât cel care-i aparţinea, chiar dacă era cel mai mare înţelept, nu era lipsit nici de ardoarea religioasă cea mai profundă, iar omul cel mai simplu, care trăia numai în religia sa bazată pe simţire, nu era lipsit, totuşi, de un anumit cuantum de înţelepciune. Simţim aceasta, când vedem că marele învăţător Krishna nu intervine doar în ideile discipolului său, ci acţionează în mod nemijlocit asupra inimii acestuia, astfel că discipolul stă în faţa noastră privind ceea ce e pieritor şi chinurile a ceea ce e pieritor şi înălţându-şi sufletul, într-o situaţie atât de plină de semnificaţii, pe o culme care-i permite să se ridice mai presus de tot ce e efemer, mai presus de toate chinurile, de durerea şi întreaga suferinţă a oricărei efemerităţi.

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

CONFERINŢA a III-a

Köln, 30 decembrie 1912

Întreaga importanţă a unei creaţii poetice cu conţinut filosofic de felul celei care ne este dată în Bhagavad-Gita va putea fi apreciată numai de acela pentru care lucruri ca cele înfăţişate aici sau în alte lucrări similare din literatura universală nu sunt o simplă teorie, ci un destin; concepţiile despre lume pot fi un destin pentru omenire.

În expunerile din ultimele zile am întâlnit două nuanţe ale unei concepţii despre lume (în afara celei de a treia, de curentul Veda, şi anume filosofia Samkhya şi Yoga) care, dacă le analizăm corect, ne pot arăta în sensul cel mai adecvat al cuvântului în ce fel concepţiile despre lume pot fi un destin pentru sufletul uman. De noţiunea de filosofie Samkhya putem lega ceea ce omul poate dobândi, drept cunoştinţe, drept cunoaştere sub formă de idei, drept perspectivă generală asupra fenomenelor lumii, în care se exprimă viaţa sufletească. Şi, în prezent, o asemenea cunoaştere şi concepţie care se exprimă prin idei formulate ştiinţific – deşi din punct de vedere spiritual se situează pe o treaptă mult inferioară filosofiei Samkhya – ne îndeamnă să spunem că omul poate avea faţă de destin aceleaşi simţăminte pe care le trezea şi însuşirea filosofiei Samkhya. Efectul unilateralităţii omului de ştiinţă actual ca şi a adeptului filosofiei Samkhya rezultă dacă urmărim starea sufletească a unui astfel de om. Ce se întâmplă cu un suflet care adoptă o concepţie bazată pe o perspectivă particulară, deci unilaterală? Un asemenea suflet se poate cufunda până în detaliile formelor pe care le au fenomenele lumii, el poate avea un interes sporit pentru toate forţele care se exprimă în lume, pentru toate formele care se transformă în lume. Dacă un suflet s-ar dărui lumii numai în acest mod, dacă într-o incarnare ar reuşi, prin facultăţile şi karma lui, să se transpună în fenomenele lumii în aşa fel încât să posede doar o cunoaştere raţională – indiferent că ea e străluminată sau nu de o forţă clarvăzătoare –, o asemenea orientare sufletească ar duce, în orice caz, la o anumită sărăcire a întregii vieţi sufleteşti. Şi, în funcţie de calităţile sufletului, vom constata că acesta va deveni mai mult sau mai putin nemulţumit faţă de fenomenele lumii sau lipsit de interes faţă de o asemenea cunoaştere, care înaintează de la un fenomen la altul. Tot ce pot simţi atâtea suflete în epoca noastră faţă de o cunoaştere care poartă amprenta unei simple erudiţii, răceala, pustiul care năpădesc sufletul, nemulţumirea, toate acestea pot apărea în faţa sufletului nostru, dacă luăm în considerare o orientare sufletească de felul celei caracterizate. Un asemenea suflet se va simţi pustiit, nesigur în privinia propriei sale existenţe. Ce câştig aş avea, dacă aş cuceri întreaga lume dar n-aş şti nimic în legătură cu sufletul meu, dacă n-aş putea simţi, dacă n-aş putea vieţui nimic, dacă aici, înăuntru, totul ar rămâne gol!, aşa ar putea spune un asemenea suflet. A fi burduşit până la refuz cu toate cunoştinţele despre lume şi a fi gol înăuntrul tău – acesta poate fi un destin amar, poate fi un fel de a te risipi în fenomenele lumii, ca o pierdere a tot ceea ce poate deveni valoros în interiorul propriului suflet.

Starea pe care am descris-o acum poate fi întâlnită la mulţi oameni care au o eruditie oarecare şi o filosofie abstractă. Ei ne apar fie ca suflete ele însele nemulţumite de golul lor interior, lipsite de interes pentru multele lor cunoştinţe, fie ca persoane având o filosofie abstractă, capabile de a da informaţii despre esenţa dumnezeirii, a cosmologiei, a sufletului uman, dar care ne trezesc totuşi sentimentul că aceste cunoştinţe se află în cap; inima nu participă, simţirea e goală! Când întâlnim un asemenea suflet parcă vine spre noi o adiere rece. Filosofia Samkhya poate deveni astfel un destin, o împrejurare a destinului care-l face pe om să fie o fiinţă pierdută pentru sine, o fiinţă care nu-şi dă sieşi nimic şi de la a cărei individualitate lumea nu poate câştiga nimic.

Să analizăm celălalt caz: un suflet care încearcă să evolueze în mod unilateral prin Yoga, un suflet pierdut pentru lume, care refuză să cunoască ceva despre lumea exterioară. El spune: La ce-mi foloseşte să aflu cum s-a născut lumea. Eu vreau să caut totul prin mine însumi; vreau să progresez eu însumi, prin dezvoltarea forţelor mele. Poate că el se va simţi bine înăuntrul său, ne va întâmpina adeseori ca o fiinţă mulţumită de sine, împlinită în sine. Aşa o fi. Dar cu timpul situaţia se va schimba, deoarece un asemenea suflet e predispus însingurării. Dacă acest suflet, retras într-o viaţă de eremit, caută culmile vieţii sufleteşti şi iese apoi afară, în lume, luând contact cu fenomenele lumii, dar îşi va spune, poate: ce mă interesează pe mine toate aceste fenomene ale lumii, şi dacă se simte, totuşi, însingurat, din cauză că stă ca un străin în faţa splendorii manifestărilor ei şi nu le înţelege, atunci unilateralitatea căutării sale devine un destin fatal. În ce stare ni se prezintă un asemenea suflet! Cât de bine putem recunoaşte acele fiinţe umane care-şi folosesc forţele pentru evoluţia propriei lor fiinţe, care trec cu răceală şi indiferenţă pe lângă semenii lor, ca şi cum n-ar vrea să aibă nimic comun cu ei! Un asemenea suflet se poate simţi el însuşi pierdut în lume, iar celorlalte suflete poate să le apară ca fiind egoist până la exces.

Numai dacă luăm seama la asemenea contexte ale vieţii putem simţi că modul nostru de a privi lumea influenţează destinul. În substratul unor manifestări atât de grandioase, al unor concepţii despre lume atât de măreţe ca cele pe care le găsim în Bhagavad-Gita şi în epistolele lui Pavel întâlnim acest element creator de destin. Am putea spune: Atât dincolo de Bhagavad-Gita, cât şi dincolo de epistolele lui Pavel, dacă privim în substratul lor, găsim ceea ce devine pentru noi în mod nemijlocit un element al destinului. Cum ne poate apărea destinul din epistolele lui Pavel?

În aceste epistole întâlnim deseori afirmaţia că mântuirea sufletului se află în justeţea credinţei, în ceea ce poate dobândi sufletul dacă-şi află legătura cu Impulsul hristic, dacă poate să preia în sine marea putere ce se revarsă din Învierea lui Hristos, corect înţeleasă, în opoziţie cu lipsa de valoare a faptelor săvârşite în lumea exterioară. Când, în epistolele lui Pavel, întâlnim această remarcă, simţim, pe de o parte, că sufletul uman e îndemnat să se retragă în el însuşi, că el poate fi înstrăinat de activitatea în lumea exterioară şi că se poate lăsa cu totul în voia harului divin şi a dreptei credinţe. Apoi urmează activitatea în lumea exterioară. Ea există, şi noi n-o putem desfiinţa, prin faptul că o decretăm nonexistentă. În lume ne izbim mereu de ea. Iar destinul vine spre noi în întreaga sa măreţie. Numai dacă înţelegem lucrurile astfel, în faţa ochilor nostri va sta măreţia unor asemenea manifestări ale omenirii.

Ei bine, aceste două manifestări ale omenirii, Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel, sunt deosebite una de alta din punct de vedere exterior. Şi deosebirea exterioară dintre ele acţionează asupra sufletului prin fiecare parte a acestor lucrări.

Stăm în faţa Bhagavad-Gitei, admirând-o, nu numai din motivele amintite până acum, ci şi pentru că ea ne pare atât de măreaţă şi grandioasă din punct de vedere poetic, pentru că din fiecare vers al ei străbate spre noi un mod superior de a privi lucrurile al sufletului uman, pentru că în tot ceea ce e rostit prin gura lui Krishna sau a discipolului său Arjuna simţim că ne ridicăm deasupra trăirilor umane de toate zilele, deasupra a tot ce are de-a face cu pasionalitatea, cu afectele şi determină sufletul să fie neliniştit. Suntem transpuşi într-o sferă a liniştii sufleteşti, a limpezimii interioare, a detaşării, a lipsei de pasiuni şi afecte, într-o atmosferă a înţelepciunii, chiar dacă lăsăm să acţioneze asupra noastră numai o parte a învăţăturilor Bhagavad-Gitei. Prin lectura Bhagavad-Gitei simţim că întreaga noastră condiţie de om e înălţată pe o treaptă superioară. Simţim că trebuie să ne eliberăm de multe aspecte prea omeneşti, dacă vrem să acţioneze asupra noastră în mod corect sublimul divin din Bhagavad-Gita.

Altfel apar toate acestea în epistolele lui Pavel. Aici sublimul limbajului poetic e absent, e absentă chiar şi lipsa de pasionalitate din Bhagavad-Gita. Citim epistolele lui Pavel, le lăsăm să acţioneze asupra noastră şi simţim adeseori cum din ele vine spre noi, prin gura lui Pavel, o fiinţă indignată de lucrurile care se întâmplă. Uneori tonul e bubuitor, am putea spune. În epistolele lui Pavel multe aspecte sunt condamnate, afurisite, sunt blamate atâtea şi atâtea lucruri. Şi tot ceea ce spune în legătură cu marile concepte ale creştinismului, cu legea, cu deosebirea dintre mozaism şi creştinism, cu Învierea, toate acestea sunt prezentate pe un ton care se vrea filosofic, care doreşte să fie definiţie filosofică şi care totuşi nu e deloc aşa ceva, deoarece în fiecare frază se face simţită o notă a personalităţii lui Pavel. Nici un moment nu putem uita că vorbeşte un om care fie e agitat, fie îşi spune părerea despre ce au făcut alţii, aprinzându-se de o dreaptă mânie, că vorbeşte un om care comentează conceptele de bază ale creştinismului în aşa fel încât simţim că el e personal angajat în tot ce spune, stă sub impresia faptului, că e un propagandist al acestor idei.

Citind Bhagavad-Gita, nu întâlnim o atitudine atât de personală ca în epistolele lui Pavel, adresată comunităţilor creştine: Cum am luptat noi înşine pentru Iisus Hristos! Amintiţi-vă că n-am căzut povară nimănui, că am lucrat zi şi noapte, ca să nu devenim povara nimănui. Cât de personale sunt toate acestea! Epistolele lui Pavel sunt străbătute de o adiere a personalităţii. Iar în sublima Bhagavad-Gita găsim o sferă minunat de pură, o sferă etică, învecinată cu supraomenescul şi chiar atingând uneori supraomenescul.

Din punct de vedere exterior există, aşadar, deosebiri foarte mari între Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel, aşa încât putem spune: Am da dovadă de prejudecata cea mai oarbă, dacă nu ne-am mărturisi nouă înşine faptul că prin marele poem – în care hinduşilor le-a fost oferită odinioară sinteza unor concepţii despre lume creatoare de destin – le-a fost dat ceva sublim şi pur, ceva impersonal, detaşat, lipsit de patimi şi afecte, pe când ceea ce ne apare drept documentul originar al creştinismului, epistolele lui Pavel, are un caracter absolut personal, adeseori pătimaş, lipsit de orice detaşare sufletească. Omul nu ajunge la cunoaştere prin faptul că se închide în faţa adevărului şi că nu-şi mărturiseşte asemenea lucruri, ci înţelegându-le şi luându-le în sensul lor corect. De aceea vom lua această opozitie, acest contrast, ca pe o realitate definitivă, existentă înainte de a face consideraţiile ce urmează.

Am arătat deja ieri că în Bhagavad-Gita ni se relatează importanta convorbire prin care Arjuna primeşte învăţătură de la Krishna. Cine e Krishna? Aceasta e întrebarea care trebuie să ne intereseze înainte de toate. Nu putem înţelege cine e Krishna, dacă nu ne familiarizăm cu un lucru la care m-am referit pe alocuri, şi anume cu faptul că în vremurile vechi modul de a da nume şi de a desemna lucrurile era cu totul altul decât în prezent. Astăzi, e absolut indiferent cum se numeşte un om, fiindcă nu vom şti prea mult despre el dacă aflăm că poartă un anume nume civil, că se numeşte Muller sau Schulze. Nu aflăm prea mult despre un om dacă stim că el e consilier de curte ori consilier secret sau altceva de acest fel şi nici dacă ştim care este rangul său social. Nu cunoaştem prea multe despre un om nici dacă ştim că trebuie să i ne adresăm cu formula „înălţimea voastră" sau „sfinţia voastră", într-un cuvânt toate aceste denumiri nu spun prea multe despre om. Şi vă puteţi convinge uşor că şi alte denumiri pe care le alegem în zilele noastre nu spun deosebit de mult. Altfel era în vremurile vechi. Indiferent că ne referim la denumirile folosite în filosofia Samkhya sau la propriile noastre denumiri antroposofice, putem să facem următoarele reflectii:

În sensul filosofiei Samkhya, omul este constituit din corpul fizic grosier, din corpul elementelor sau eteric, mai subtil, din corpul care conţine forţele legice ale simţurilor, din cel care e numit manas, din ahamkara ş.a.m.d. De celelalte mădulare nu e nevoie să ne ocupăm, fiindcă, în general, ele încă nu s-au dezvoltat. Dar chiar dacă-i luăm pe oameni aşa cum ne întâmpină ei într-o incarnare sau alta, putem spune: Oamenii sunt diferiţi unii de alţii. La unul iese puternic în evidenţă numai ceea ce se exprimă în corpul eteric, la altul ceea ce lâncezeşte în legitatea simţurilor, la un al treilea iese mai mult în prim-plan simţul interior, la un al patrulea ahamkara. Sau, dacă ne exprimăm în limbajul nostru antroposofic, întâlnim oameni la care sunt active în mod deosebit forţele din sufletul senzaţiei; la alţii acţionează mai ales forţele din sufletul raţiunii sau cel afectiv; la alţii apar în prim-plan forţele din sufletul conştienţei, iar la alţii mai intervine şi altceva, datorită faptului că sunt inspiraţi din manas ş.a.m.d. Sunt deosebiri date de felul în care trăieşte omul în lume, în toate privinţele. Prin aceste deosebiri am conturat însăşi fiinţa omului.

În epoca noastră, din motive uşor de înţeles, nu putem alege pentru oameni denumiri conform cu entitatea care e exprimată în acest sens. Fiindcă, dacă ar trebui să spunem, de exemplu, în condiţiile unei mentalităţi larg răspândite a omenirii, că suprema culme pe care o poate atinge omul în actualul ciclu de evoluţie a umanităţii e o primă presimţire a lui ahamkara, fiecare ar fi convins că el este cel care exprimă cel mai clar, în entitatea sa, principiul ahamkara şi s-ar simţi jignit dacă i s-ar spune că nu e aşa, că la el predomină încă un mădular sufletesc aflat pe o treaptă mai joasă. În vremurile vechi era altfel [25]. Atunci, în esenţă, omul era desemnat – mai ales dacă se punea problema să fie scos în evidenţă faţă de restul oamenilor, acordându-i-se, poate, chiar rolul de conducător –, fără îndoială, avându-se în vedere entitatea analizată.

Să presupunem că în vremurile vechi ar fi apărut un om care ar fi exprimat în sensul cel mai cuprinzător, cu adevărat în sensul cel mai cuprinzător, manasul, un om care l-ar fi trăit înăuntrul lui pe ahamkara, dar ar fi fost nevoit să-l lase pe acesta, ca element individual, să treacă în ultimul plan şi ar fi pus pe primul plan, pentru a acţiona înspre exterior, simţul interior, manasul. Conform cu legile unor cicluri mai vechi ale omenirii, un asemenea om – şi, firește, numai puţini oameni ar fi putut reprezenta o asemenea entitate – ar fi trebuit să fie un mare legislator, un conducător al unor mari mase de oameni. Şi n-ar fi fost suficient să aibă un nume ca alţi oameni, ci, conform cu cea mai evidentă caracteristică a sa, ar fi fost desemnat ca purtător al manasului, în timp ce un altul ar fi fost numit numai ca purtător al simţurilor. S-ar fi spus: Acesta e un purtător al manasului, el e un Manu. Când ne ies în întâmpinare denumirile din acele vremuri vechi, în ele trebuie să vedem ce-l caracterizează pe om potrivit cu componenta cea mai evoluată dintre structurile sale umane, care apare în evidenţă la el, în incarnarea respectivă.

Să presupunem că la un anumit om se exprimă în mod deosebit faptul că simte înăuntrul său inspiraţia divină, că el refuză, în cazul cunoştinţelor şi faptelor sale, să decidă conform cu ceea ce-i oferă lumea exterioară prin simţurile sale şi cu ceea ce-i spune raţiunea sa, legată de funcţionarea creierului său, că el şi-ar aţinti auzul la Cuvântul divin, care i se dăruie prin inspiraţie, că a devenit vestitorul substanţei divine, care a vorbit din interiorul său. Un asemenea om ar fi fost desemnat drept fiu al lui Dumnezeu. Încă în Evanghelia lui Ioan asemenea oameni sunt prezentaţi drept fii ai lui Dumnezeu, chiar la începutul primului capitol [26].

Dar important era că se lăsa deoparte tot restul, când era amintit acest aspect deosebit. Totul era lipsit de importanţă. Să presupunem,

deci, că am fi în prezenţa a doi oameni. Unul ar fi un om obişnuit, care ar accepta ca lumea să acţioneze asupra lui prin simţurile sale şi care ar reflecta asupra ei cu raţiunea sa, legată de funcţionarea creierului; celălalt ar fi un om în care ar radia cuvântul Înţelepciunii divine. Atunci oamenii s-ar exprima în sensul vechiului mod de a privi lucrurile şi ar spune: Acesta e un om; e născut dintr-un tată şi dintr-o mamă, el a fost creat după legea cărnii. La celălalt om, care este vestitorul substanţei divine, n-ar intra în discuţie ceea ce se revarsă într-o biografie obişnuită, cum e cazul cu primul om, care priveşte lumea cu ajutorul simţurilor şi al raţiunii dependente de creier. A scrie o asemenea biografie, în cazul lui, ar fi o prostie. Că el are un trup din carne este doar un fapt ocazional, dar nu esenţial, care ar trebui avut în vedere; trupul ar fi, ca să spunem aşa, numai instrumentul prin care el se arată celorlalţi oameni. Şi, de aceea, se spune: Fiul lui Dumnezeu nu s-a născut după legea cărnii, el s-a născut în mod feciorelnic, direct din spirit. Aceasta înseamnă: ceea ce era esenţial la el, ceea ce făcea ca el să fie valoros pentru omenire provenea din spirit. În vremurile vechi era scos în evidenţă numai acest aspect. Anumiţi discipoli ai iniţiaţilor ar fi păcătuit cum nu se poate mai grav faţă de o personalitate în legătură cu care s-ar fi ştiut că este importantă prin anumite componente superioare ale naturii umane, dacă ar fi scris o biografie care ar fi avut în vedere numai condiţia cotidiană obişnuită. Cine şi-a păstrat măcar ceva din modul de a privi lucrurile al acelor vremuri vechi găseşte cum nu se poate mai absurde multe dintre biografiile lui Goethe care apar în prezent.

Să ne imaginăm că omenirea vremurilor vechi a trăit cu asemenea sentimente; atunci putem înţelege cât de mult putea fi ea pătrunsă de faptul că un asemenea Manu, în care trăieşte, în principal, manasul, se arată foarte rar, că el trebuie să aştepte perioade de timp foarte lungi până să poată apărea.

Dacă privim la ceea ce, în actualul ciclu din evoluţia omenirii, poate trăi în om drept cea mai profundă entitate, la ceea ce fiecare om poate presimţi din forţele sale tainice, care pot să-l ducă pe culmi sufleteşti, dacă privim la toate acestea şi ne formăm reprezentarea că ceea ce la restul oamenilor există doar în germene poate deveni în cazuri extrem de rare componenta principală a unei entităţi umane, a unei entităţi care apare apoi din timp în timp, spre a fi un conducător pentru ceilalţi oameni, care e mai mare decât toti manu, care, potrivit entităţii sale, există în fiecare om, dar apare ca personalitate exterioară reală o singură dată într-o eră cosmică, dacă ne formăm o asemenea reprezentare ne apropiem de fiinţa lui Krishna.

El este omul în general; el este, aş spune, omenirea ca atare, concepută ca entitate izolată. Dar el nu e o abstracţie. Când oamenii vorbesc azi despre omenire în general, ei o fac ca nişte adepţi ai abstractismului. În epoca noastră, când suntem cu totul prizonierii lumii senzoriale, abstractismul a devenit soarta generală a omenirii. Când vorbim despre om în general, avem o noţiune confuză, complet lipsită de viaţă. Cei ce vorbesc despre Krishna ca despre omul în general nu spun: E acea idee abstractă pe care o avem în vedere când vorbim despre asta, ci apreciază: Da, ce-i drept, această entitate trăieşte structural în orice om, dar ea apare o dată la fiecare eră cosmică ca om individual şi grăieşte prin gură de om. Numai că la ea esenţială nu este fiinţa din carne exterioară, nici corpul mai subtil al elementelor, nici forţele organelor de simţ nici ahamkara şi nici manasul, ci ceea ce, în buddhi şi în manas, are legătură nemijlocită cu marile substanţe generale ale lumii, cu divinul care trăieste şi este activ prin lume.

Pentru a conduce omenirea, la anumite intervale de timp apar entităţi ca cea care s-a întruchipat în marele învăţător al lui Arjuna, în Krishna. Krishna ne transmite cea mai înaltă înţelepciune umană, omenescul cel mai înalt din fiinţa sa proprie, în aşa fel încât atinge o coardă care există în fiecare natură umană, deoarece tot ceea ce există în cuvintele lui Krishna se află structural în orice suflet uman. Astfel, înălţându-şi privirile spre Krishna, omul le înalţă totodată spre propria lui Sine supremă, dar şi spre un altul, în care venerează ceea ce este el însuşi ca structură, deşi e altceva decât el, care se raportează la el precum se raportează un zeu la om. În acest fel trebuie să ne reprezentăm raportul dintre Krishna şi discipolul său Arjuna. În acest fel am indicat şi tonalitatea adâncă ce vine spre noi din Bhagavad-Gita, acea tonalitate care sună ca şi cum ar avea legătură cu orice suflet, ca şi cum ar putea să se reverse în orice suflet, care e uman, uman în mod intim, în aşa fel încât orice suflet să simtă că trebuie să-şi facă un reproş dacă nu încearcă dorul de a asculta marea învăţătură a lui Krishna.

Pe de altă parte, totul ne pare atât de detaşat, de nepătimaş, de lipsit de afecte, atât de sublim şi înţelept, deoarece aici vorbeşte supremul divin care există în orice natură umană şi care apare totuşi o dată în evoluţia omenirii incarnat ca entitate divin-umană.

Cât sunt de înălţătoare aceste învăţături! Ele sunt cu adevărat atât de sublime, încât Bhagavad-Gita poartă pe bună dreptate numele de Sublima cântare. La început, în cuvinte înălţătoare şi din interiorul unei situaţii sublime întâlnim marea învăţătură la care ne-am referit deja în conferinţa de ieri: faptul că tot ce există în lume e supus schimbării – chiar şi atunci când se schimbă el însuşi, în aşa fel încât naşterea şi moartea, apariţia şi dispariţia, a învinge sau a fi învins apar sub formă exterioară –, că în toate acestea se exprimă o realitate nepieritoare, veşnică, permanentă, care există prin sine, şi că cel ce vrea să privească lumea în mod corect trebuie să răzbată de la cele pieritoare spre acest ceva nepieritor. Aceste reflecţii le găsim deja în filosofia Samkhya, deci prin meditaţie raţională asupra a ceea ce e veşnic în orice lucru pieritor, asupra faptului că în faţa lui Dumnezeu sufletul învins şi sufletul învingător sunt la fel, după ce poarta morţii s-a închis în urma amândurora.

Krishna îi spune în continuare discipolului său Arjuna că sufletul poate fi ajutat şi pe altă cale să se îndepărteze de realitatea cotidiană: prin Yoga. Când sufletul devine meditativ-evlavios, avem cealaltă latură a evoluţiei sufleteşti. Una din laturi e aceea când trecem de la un fenomen la altul şi ne folosim facultatea de a avea idei, străluminată sau nestrăluminată de clarvedere. Cealaltă latură e aceea când ne întoarcem întreaga atenţie de la lumea exterioară, când ne închidem toate porţile spre realităţile de care ne putem aminti, ca fiind date nouă în viaţa obişnuită, când ne retragem înăuntrul nostru şi scoatem la suprafaţă, prin exerciţii corespunzătoare, propriul nostru suflet, când ne îndreptăm sufletul spre ceea ce poate fi presimţit drept realitate supremă şi încercăm să ne înălţăm până la ea prin forţa meditaţiei. Când se procedează astfel, omul urcă, prin Yoga, tot mai sus, pe treptele superioare, pe care se poate ajunge dacă ne folosim mai întâi de instrumentele trupeşti, pe acele trepte superioare pe care ne aflăm când ne-am eliberat de toate instrumentele trupeşti, când trăim în afara trupului nostru, în componentele superioare ale fiinţei umane. În acest fel ne transpunem tot mai sus, într-o cu totul altă formă de viaţă. Manifestările şi activităţile vieţii devin spirituale. Ne apropiem tot mai mult de propria noastră existenţă divină şi aducem propriul nostru suflet la dimensiunile existenţei cosmice, îl înălţăm pe om până la Dumnezeu, renunţând la limitarea la o existenţă proprie şi contopindu-ne cu Universul, prin Yoga.

Sunt indicate apoi mijloacele prin care discipolul marelui Krishna poate să ajungă, într-un fel sau altul, pe aceste culmi spirituale. Se fac mai întâi aprecieri asupra a ceea ce au de făcut oamenii în lumea obişnuită. Bhagavad-Gita ne explică acest lucru, într-o situaţie deosebită. Arjuna trebuie să lupte împotriva celor care-i sunt rude prin sânge. Acesta e destinul lui exterior, aceasta e activitatea lui, karma lui, sunt faptele pe care le are de săvârşit în mod direct în această situaţie. Prin aceste fapte trăieşte el, în primul rând, ca om exterior. Dar marele Krishna îl învată că omul devine înţelept de-abia când se uneşte cu Divinul nepieritor, când săvârşeşte faptele, deoarece aceste fapte se dovedesc necesare în evoluţia exterioară a naturii şi a omenirii, dar că înţeleptul trebuie să se detaşeze de ele. El săvârşeşte faptele; totuşi în el există un fel de spectator al acestor fapte, cineva care nu participă la ele, cineva care spune: Eu săvârşesc această lucrare, dar aş putea spune la fel de bine că îi dau ocazia să aibă loc.

Un om devine un înţelept dacă se raportează la ceea ce face el însuşi ca şi cum ar face-o un altul şi dacă nu e atins de plăcerea pe care i-o procură fapta sau de suferinta pe care i-o produce aceasta. E ca si cum marele Krishna i-ar spune discipolului său Arjuna: Indiferent că te

afli în rândul fiilor din neamul pandu sau că te afli dincolo, printre fiii din neamul kuru, orice ai face tu, ca înţelept, trebuie să te detaşezi de apartenenţa la neamul pandu sau la neamul kuru. Dacă nu te atinge acest lucru, dacă ai putea săvârşi fapte de pandu ca şi cum ai fi un pandu sau fapte de kuru ca şi cum ai fi un kuru, dacă te situezi deasupra tuturor acestor lucruri, dacă nu eşti atins de propriile tale fapte, dacă trăieşti în propriile tale fapte aşa cum face flacăra, care arde liniştită într-un loc ferit de vânt şi nu e atinsă de nimic din cele exterioare, dacă sufletul e aşa de puţin atins de propriile sale fapte, dacă vieţuieşte împăcat înăuntrul său, alături de faptele sale, atunci el devine un înţelept, se eliberează de faptele sale, nu întreabă ce fel de succes pot avea acestea. Finalitatea faptelor noastre prezintă interes numai pentru sufletul nostru limitat. Dacă săvârşim faptele deoarece ele sunt cerute de viaţa omenirii şi a lumii, atunci noi facem aceasta, indiferent că ne vor conduce la supliciu sau la victorie, la suferinţă sau la plăcere.

Ţelul spre care marele Krishna îl îndrumă pe discipolul său Arjuna este această ridicare de la nivelul faptelor, această putere de a sta vertical, indiferent ce ar face mâinile noastre, indiferent ce ar face – ca să vorbim în sensul situaţiei descrise în Bhagavad Gita – sabia noastră, indiferent ce vorbim, această verticalitate a sinei interioare în faţa a tot ceea ce rostim, a tot ceea ce facem cu mâinile noastre.

În acest fel, marele Krishna îi prezintă lui Arjuna un ideal al omenirii care arată astfel încât omul spune: Eu îmi săvârşesc faptele. Dar, indiferent că le săvârşesc eu însumi sau un altul, eu îmi observ faptele. Eu văd la fel de obiectiv ceea ce face mâna mea, ceea ce e rostit de gura mea, cum privesc o stâncă ce se desprinde din munte şi se rostogoleşte, prăvălindu-se în abis. Aşa stau eu în faţa faptelor mele. Şi dacă ajung în situaţia de a şti, de a cunoaşte un anumit lucru, dacă-mi formez o anumită concepţie despre lume eu stau în faţa ei şi ca cineva care nu e una cu această concepţie şi pot spune: În mine trăieşte, ce-i drept, ceva care e una cu fiinţa mea, care gândeşte, dar eu asist cum şi un altul gândeşte. Şi atunci devin liber chiar şi de cunoaşterea mea. Eu pot deveni liber de faptele mele, liber de cunoaşterea mea, de cunoştinţele mele. Aici ne este proiectat un înalt ideal al omului devenit înţelept.

În sfârşit, dacă ne înălţăm în spiritual: Pot să-mi iasă în întâmpinare demoni sau spirite sfinte, toate sunt în afara mea, eu stau aici, liber de tot ceea ce se întâmplă chiar şi în lumile spirituale, de jur împrejurul meu. Eu privesc, merg pe drumul meu şi fac lucrurile în care sunt angajat, dar sunt la fel de mult şi neangajat, fiindcă am devenit spectator. Aceasta e învăţătura lui Krishna.

Şi dacă am văzut că învăţătura lui Krishna se întemeiază pe filosofia Samkhya, întrezărim că marele Krishna îi spune discipolului său: Sufletul care trăieşte în tine e unit cu corpul fizic grosier, e unit cu simţurile, cu manas, ahamkara, buddhi. Dar tu nu eşti nimic din toate acestea. Dacă le priveşti ca pe ceva exterior, ca pe nişte învelişuri, care se aştern peste tine de jur împrejurul tău, şi dacă eşti conştient de tine însuţi, de faptul că tu, ca fiinţă sufletească, eşti independent de toate, atunci ai înţeles ceva din ceea ce Krishna vrea să te înveţe. Dacă eşti conştient de faptul că relaţiile tale cu lumea exterioară, cu lumea, în general, ţi-au fost date de gune, de tamas, rajas, sattva, atunci observă că în viaţa obişnuită omul e legat prin sattva cu înţelepciunea şi cu bunătatea, că prin rajas omul e unit cu pasiunile, cu afectele, cu setea de existenţă, că în viaţa obişnuită omul e unit prin tamas cu lenea, somnolenţa, delăsarea.

De ce umblă un om prin lume, entuziasmându-se de înţelepciune şi bunătate? Fiindcă are o legătură cu baza existenţei, natura, care e indicată de starea sattva. De ce trece un om prin viaţa obişnuită simţind bucurie şi poftă faţă de viaţa exterioară, simţind plăcere în faţa manifestărilor exterioare ale vieţii? Fiindcă are o legătură cu viaţa care e caracterizată prin rajas. De ce umblă oamenii în viaţa obişnuită somnolenţi, leneşi şi lăsători? De ce se simt striviţi de corporalitatea lor? De ce nu găsesc puterea de a face un efort şi de a-şi birui în fiecare moment corporalitatea? Pentru că au o legătură cu lumea formelor exterioare, care în filosofia Samkhya e redată: prin noţiunea de tamas.

Dar sufletul înţeleptului vrea să se elibereze de tamas, el trebuie să se elibereze de legătura sa cu lumea exterioară, care se manifestă prin somnolenţă, lene şi delăsare. Când din suflet a dispărut tot ce e delăsare, somnolenţă, tot ce e lene, atunci acesta nu mai are cu lumea exterioară decât o relaţie de rajas şi de sattva. Iar când omul şi-a învins pasiunile şi afectele, setea de existenţă, păstrându-şi entuziasmul faţă de bunătate, compasiune şi cunoaştere, atunci, de aici înainte, el mai are cu lumea exterioară doar o relaţie pe care filosofia Samkhya o numeşte sattva. Dar dacă omul s-a eliberat şi de orice ataşament faţă de bunătate şi cunoaştere, dacă e plin de bunătate şi înţelept, dar nu depinde în interiorul lui de felul cum se manifestă în exterior, nici chiar în raport cu bunătatea şi cunoaşterea sa, dacă pentru el bunătatea e o îndatorire de la sine înţeleasă, iar înţelepciunea e ceva revărsat peste întreaga sa fiinţă, atunci un asemenea om a eliminat din sine şi relaţia sattva. Dar dacă a eliminat astfel din fiinţa sa cele trei gune, atunci el s-a detaşat de toate legăturile cu toate formele exterioare, a triumfat în sufletul lui, a înţeles ceva din ceea ce marele Krishna vrea să facă din el.

Şi ce înţelege omul, dacă năzuieşte în acest fel să devină ceea ce marele Krishna pune în faţa lui drept ideal? Oare înţelege mai exact formele exterioare ale lumii? Nu, pe acestea le-a cunoscut deja mai înainte, dar s-a ridicat deasupra lor. Înţelege mai exact raportul dintre suflet şi aceste forme exterioare? Nu, pe acesta l-a perceput mai demult, dar s-a ridicat deasupra lui. El nu înţelege ceea ce-i poate ieşi în întâmpinare în lumea exterioară, în diversitatea formelor ei, şi nici raportul său cu aceste forme, după ce a eliminat cele trei gune; căci toate acestea ţin de treptele anterioare. Cât timp rămâi în tamas, rajas şi sattva, stabileşti anumite raporturi cu baza naturală a existenţei, te adaptezi anumitor relaţii sociale, dobândeşti cunoaştere, îţi dezvolţi însuşirea bunătăţii şi a compasiunii. Dar dacă ai depăşit toate acestea, înseamnă că ai eliminat pe treptele anterioare aceste relaţii. Oare ce cunoşti atunci, ce-ţi apare în faţa ochilor? Cunoşti tot ceea ce nu se află în acestea. Ce se înţelege prin ceea ce se deosebeşte de toate lucrurile pe care ţi le-ai însuşit până acum în cadrul gunelor? Nu e altceva decât ceea ce, la sfârşit, recunoşti a fi entitatea ta proprie, căci tot restul, tot ce poate fi lume exterioară, ai eliminat pe treptele precedente.

În sensul consideraţiilor de până acum, ce reprezintă aceasta? E Krishna însuşi. Fiindcă el însuşi e expresia supremei realităţi a fiinţei sale. Cu alte cuvinte, când încercăm să ajungem până la realitatea supremă stăm faţă în faţă cu Krishna, discipolul stă în faţa marelui învăţător, Arjuna stă în faţa lui Krishna, care trăieşte în toate câte sunt şi care poate să spună cu adevărat despre sine [27]: Eu nu sunt un singur munte, când mă aflu între munţi, eu sunt cel mai gigantic dintre ei; când apar pe pământ, nu sunt un singur om, ci sunt cea mai înaltă formă a fiinţei umane, care se întrupează o singură dată într-o eră cosmică, drept conducător al oamenilor ş.a.m.d., ceea ce e unitar în toate formele, sunt eu, Krishna.

Aşa apare învăţătorul însuşi, ca entitate vie în faţa discipolului său. Dar în Bhagavad-Gita ni se dezvăluie că e vorba de ceva grandios, cea mai înaltă trăire la care omul poate ajunge. Să poţi sta faţă în faţă cu Krishna, cum stă Arjuna, s-ar putea întâmpla printr-o iniţiere treptată: atunci evenimentul ar avea loc în străfundurile unei discipline Yoga. Dar se poate spune şi că o asemenea trăire se revarsă din însăşi evoluţia omenirii, că ea e dată omului printr-un fel de har divin. Aşa ni se arată în Bhagavad-Gita. Ca şi cum el, Arjuna, ar fi fost ridicat dintr-o singură mişcare, astfel încât îl cere în faţa sa pe Krishna însuşi, Bhagavad-Gita ne conduce în punctul în care Krishna stă în faţa lui. Nu stă în faţa lui ca un om din carne şi sânge. Un om obişnuit ar oferi ce e neesenţial în Krishna. Fiindcă esenţial e ceea ce există în toţi oamenii. Dar, întrucât celelalte regnuri din lume reprezintă o fragmentare şi o risipire a omului, tot ce se află în restul lumii există în Krishna. Restul luinii dispare şi Krishna e prezent drept Unul. Macrocosmosul faţă în faţă cu microcosmosul, omul ca esenţă cosmică faţă în faţă cu micul om cotidian, aşa stă Krishna în faţa omului individual.

Când o asemenea trăire coboară prin har divin asupra omului, puterea de înţelegere umană nu e suficientă, la început, deoarece dacă pătrundem esenţa fiinţei sale – lucru posibil numai prin cea mai înaltă forţă clarvăzătoare –, Krishna apare cu totul altfel decât ceea ce e obişnuit omul să vadă în viaţa cotidiană. Ca şi cum facultatea de contemplare umană ar fi ridicată deasupra a tot ce există, Krishna, în natura lui supremă, ni se înfăţişează în Bhagavad-Gita drept omul cel mare, lângă care toate celelalte entităţi ale lumii sunt mici, el, cel în faţa căruia a stat Arjuna. Acum Arjuna îşi pierde orice putere de a înţelege. El nu mai face altceva decât priveste şi poate exprima în cuvinte bâiguite ceea ce contemplă. E lesne de înţeles de ce: fiindcă prin mijloacele de care dispunea până acum el nu învăţase să contemple toate acestea şi să le numească în cuvinte. Descrierea pe care o face Arjuna în acest moment, în care Krishna stă în faţa sa, e una dintre cele mai măreţe care au fost date vreodată omenirii, din punct de vedere artistic şi filosofic; sunt cuvinte pe care le rosteşte pentru prima oară, pe care le rosteşte fără a fi obişnuit cu ele, deoarece nu a mai avut o asemenea trăire. El exprimă cu ajutorul cuvintelor care vin din străfundurile sufletului său ceea ce percepe privindu-l pe marele Krishna: „Pe zeii toţi îi văd în trupul tău [28], o, zeule; la fel şi cetele tuturor fiinţelor, pe Brahman, domnul, în tronul său din floare de lotus, pe rishii toţi şi şarpele ceresc. Te văd cu multe braţe, trupuri, guri, ochi, pretutindeni, luând forme multiple, nu văd în tine nici capăt, nici mijloc şi nici început, o, domn al Universului. Tu, cel care-mi apari în toate formele, care-mi apari cu diademă, cu măciucă şi sabie, un munte în flăcări, radiind în toate părţile, aşa te văd. Privirea mea e orbită, ca un foc strălucind în lumina Soarelui şi nemăsurat de mare. Nepieritorul, supremul obiect al cunoaşterii, bunul cel mai de preţ, aşa-mi apari în întinsul Univers. Păzitor al dreptăţii veşnice, acesta eşti tu. Tu stai în faţa sufletului meu ca Spirit originar, veşnic. Nu îmi arăţi nici început, nici mijloc, nici sfârşit. Eşti nesfârşit, nesfârşit ca putere, nesfârşit ca întinderi ale spaţiului. Ca Luna, ba chiar ca Soarele însuşi, aşa sunt de mari ochii tăi şi în gura ta străluceşte ca un foc de jertfă. Privesc cum jarul tău încălzeşte Universul, tot ce pot eu bănui că se află între solul pământesc şi întinderile cereşti; puterea ta dă conţinut tuturor acestor lucruri. Stau aici numai cu tine şi orice lume cerească, oriunde se află cele trei lumi, e de asemenea în tine, când minunata ta făptură dătătoare de fiori se arată privirilor mele. Văd cum cete întregi de zei păşesc în faţa ta şi-ţi înalţă cântări de laudă şi stau aici plin de teamă, împreunându-mi mâinile. Slavă! strigă în faţa ta ceata tuturor văzătorilor şi ceata tuturor preafericiţilor. Ei te preamăresc cu întreaga lor cântare de laudă. Te preamăresc rudraşii, adityaşii, vasuşii, sadhyaşii, zeii Universului, ashvinşii, marutsii şi manii, gandharvaşii, jakshaşii, asuraşii şi toţi preafericiţii. Ei îşi înalţă privirile spre tine, plini de uimire: un trup atât de uriaş cu multe guri, cu multe guri pline de dinţi. În faţa tuturor acestora lumea se cutremură şi mă cutremur şi eu. Cel ce zguduie cerurile, cel ce radiază, cel cu multe braţe, cu o gură ce pare că sunt nişte ochi de flăcări imense, aşa te văd. Şi sufletul meu tremură. Nu găsesc nicăieri ceva solid şi sigur, nicăieri odihnă, o, mare Krishna, care-mi eşti Vishnu însuşi. Privesc parcă în interiorul tău ameninţător, văd că e asemenea focului, cum lucrează, cum face să se nască în permanenţă existenţa, sfârşitul tuturor vremurilor. Te văd astfel, încât nu pot avea cunoştinţă de nimic. O, fii îndurător cu mine, domn al zeilor, a lumilor casă primitoare.“ El se întoarce, arătând spre fiii din neamul kuru: „Iar aceşti fii toţi, ai neamului kuru, împreună cu cetele eroilor regeşti, împreună Bishma şi Drona, împreună cu ai noştri, cu cei mai buni luptători, zac cu toţii rugându-se în faţa ţa, uimindu-se de splendoarea ta. Pe tine, originea existenţei, aş vrea să te cunosc. Nu pot înţelege ce îmi apare, ce mi se revelează.“

Aşa vorbeşte Arjuna, când e singur cu propria lui fiinţă, când această fiinţă îi apare în mod obiectiv. Ne aflăm în faţa unei mari taine, misterioasă nu din cauza conţinutului său teoretic, ci din cauza sentimentului copleşitor pe care vrea să-l trezească în noi, dacă suntem în stare s-o înţelegem aşa cum se cuvine. E ceva misterios, atât de misterios încât trebuie să se adreseze tuturor sentimentelor umane altfel decât le-a vorbit vreodată cineva.

Când Krishna însuşi face să răsune în urechea lui Arjuna ceea ce vrea să rostească, spune aşa: „Eu sunt timpul care nimiceşte întreaga lume. Am apărut ca să-i răpesc pe oameni de aici. Şi chiar dacă tu ai să le aduci moartea în luptă, şi fără tine tot sunt sortiţi morţii luptătorii care stau acolo în rânduri. De aceea, ridică-te fără teamă. Ai să dobândeşti glorie, ai să-l învingi pe duşman. Jubilează, deci, din cauza biruinţei care-ţi face semn şi a puterii. Nu tu îi vei fi ucis, când vor cădea în bătălie, ei au fost deja ucişi de mine, înainte ca tu să le fi putut aduce moartea. Tu să fii doar unealtă, tu să fii doar luptător cu braţele! Pe Drona, pe Jayadratha, pe Bishma, pe Karna şi pe ceilalţi eroi din luptă, pe care eu i-am nimicit deja, ucide-i acum, pentru ca lucrarea mea să se reverse în aparenţă spre exterior, când ei vor cădea morţi în maya, ucişi de mine. Ucide-i tu. Iar ceea ce eu am făcut, va fi săvârşit în aparenţă de tine. Nu tremura! Tu nu poţi face nimic ce nu am făcut eu înainte. Luptă! Ei vor cădea de sabia ta, ei, pe care i-am ucis eu.“

Ştim că tot ceea ce se întâmpla dincolo, ca învăţătură dată pentru fiii pandu, îi e povestit lui Arjuna de către Krishna şi se află în relatarea făcută lui Dritarashtra de către conducătorul carului său. Nu este o relatare directă făcută de poet în sensul: Aşa i-a vorbit Krishma lui Arjuna, ci poetul spune cum conducătorul carului lui Dritarashtra, Sanjaya, îi povesteşte eroului său orb, regele din neamul kuru. După ce Sanjaya a povestit toate acestea, el spune în continuare: „Şi când Arjuna auzi acest cuvânt al lui Krishna, împreunându-şi mâinile, tremurând, vorbind plin de adoraţie, Arjuna i se adresă din nou lui Krishna, doar bâiguind, plecându-se adânc, plin de teamă, şi zise: Cu drept se bucură lumea de gloria ta şi ţi se supune cu veneraţie. Rakshaşii – sunt spirite – fug îngroziţi în toate părţile. Cetele sfinte se înclină toate în faţa ta. De ce să nu se încline în faţa celui dintâi Creator, care e mai vrednic de cinstire chiar decât Brahma?“

Cu adevărat, ne aflăm în faţa unui mister cosmic. Ce spune Arjuna când îşi vede propria fiinţă? El se adresează acestei fiinţe proprii, observând că-i pare mai înaltă decât Brahma însuşi. Ne aflăm în faţa unui mister. Căci, dacă omul se adresează în acest fel propriei sale fiinţe, un asemenea lucru trebuie înţeles în sensul că nu se apelează la nici unul dintre sentimentele, dintre ideile şi gândurile care pot fi întâlnite în viaţa obişnuită. Deoarece nu există nimic care să-l pună pe om într-un pericol mai mare, decât dacă aduce în întâmpinarea acestor cuvinte ale lui Arjuna un sentiment de felul celor pe care le-ar putea avea în alte împrejurări ale vieţii. Un asemenea lucru n-ar fi ceva unic în felul său, el n-ar simţi aceasta drept suprem mister cosmic, nebunia, megalomania ar fi un fleac pe lângă boala în care ar cădea, dacă ar aduce sentimente obişnuite în întâmpinarea lui Krishna, adică a propriei sale fiinţe superioare. „Tu, domn al zeilor, tu eşti fără sfârşit, tu eşti veşnicul, tu eşti supremul, tu eşti existenţa şi nonexistenţa în acelaşi timp, tu eşti cel mai mare dintre zei, tu eşti cel mai bătrân dintre spirite, eşti cea mai mare dintre comorile întregului Univers, eşti cel ce ştie şi eşti realitatea cea mai înaltă care poate fi conştientă, tu cuprinzi în braţe întreg Universul, tu ai în tine toate formele ce pot exista, tu eşti vânt, eşti foc, eşti moartea, tu eşti marea veşnic tălăzuită a Cosmosului, tu eşti Luna, eşti cel mai înalt dintre zei, numele însuşi, eşti strămoşul celor mai înalţi dintre zei. Veneraţie ţi se cuvine, veneraţie de o mie de ori. Şi mai mult decât în toate cazurile, această veneratie îţi revine ţie. Veneraţia trebuie să-ţi vină din toate părţile. Tu eşti tot ceea ce un om ar putea fi vreodată. Tu eşti puternic, cum nu poate fi vreodată decât suma tuturor puterilor, tu desăvârşeşti totul şi eşti tu însuţi, în acelaşi timp, Universul. Dacă eu, nerăbdător, socotindu-te prietenul meu, eu Krishna, eu Jadara, te-am numit prieten, necunoscând minunata ta putere, dacă fără să mă gândesc şi cu încredere te-am numit aşa şi dacă, în slăbiciunea mea, nu te-am cinstit cum se cuvine, umblând sau stând, în lucrurile divine supreme şi în cele cotidiene, indiferent că erai singur sau împreună cu alte fiinţe, dacă în toate aceste situaţii nu te-am cinstit aşa cum se cuvine, cer iertare necuprinsului tău. Tu, tată al lumii, tu, care pui lumea în mişcare şi te mişti în ea, tu, care eşti învăţătorul care eşti mai mult decât orice alt învăţător, cu care nimeni nu se poate compara, care eşti mai presus de toţi, cu care nimic nu se poate asemăna în toate trei lumile, aruncându-mă la picioarele tale, caut îndurarea ta, stăpâne, care te revelezi în toate lumile. Lucruri nemaivăzute vreodată le văd în tine; trebuie să mă cutremur plin de veneraţie. Arată-mi înfăţişarea ta, o, Doamne! O, fii îndurător, tu, stăpân al zeilor, tu, lăcas de obârşie a tuturor lumilor.“

Cu adevărat ne aflăm în faţa unui mister, când o fiinţă umană vorbeşte astfel către o altă fiinţă umană. Şi iar îi vorbeşte Krishna discipolului său: „M-am revelat ţie cu îndurare. În faţa ta se află fiinţa mea supremă, proiectată prin atotputernicia mea, strălucind, de necuprins,

genuin. Cum mă vezi tu nu m-a mai văzut nimeni vreodată. Cum mă vezi tu acum, cu forţele care-ţi sunt date prin harul meu, nu m-a revelat niciodată ceea ce stă scris în Vede. Astfel n-au ajuns niciodată până la mine jertfele ce mi-au fost aduse, nu a ajuns până la mine nici un dar făcut zeilor, nici un studiu, nici o ceremonie. O pocăinţă oarecare nu poate duce la cunoaşterea mea, aşa cum sunt acum, aşa cum mă vezi tu în formă umană, tu, mare erou. Dar tu nu vei avea parte de teamă şi nici de rătăcire a sufletului, când vei vedea făptura mea îngrozitoare. Eliberat de frică, plin de sens înalt, trebuie să mă vezi aşa cum mă fac cunoscut ţie, în înfăţişarea mea de acum."

Şi Sanjaya îi povesteşte mai departe lui Dritarashtra cel orb: „După ce i-a vorbit astfel lui Arjuna, pieri din faţa lui cel de necuprins, cel fără început şi sfârşit, cel mai presus de toate forţele, şi Krishna se arătă iar sub forma lui umană, ca şi cum ar fi vrut să-l liniştească, prin înfăţişarea lui prietenoasă, pe cel ce se înfricoşase atât.

Arjuna zise: Iată, am din nou în faţa mea forma ta umană, îmi revin cunoaşterea şi cugetul şi devin iar cel care am fost.

Şi Krishna grăi: Înfăţişarea mea care e aşa de greu de privit, sub care m-ai văzut acum, zeii cei fără sfârşit duc dorul s-o privească. Această înfăţişare n-o revelează Vedele, la ea nu se ajunge nici prin pocăinţă, nici prin danii, nici prin jertfe, nici prin vreo ceremonie. Prin toate acestea eu nu pot fi perceput sub forma pe care ai văzut-o tu acum. Numai cel ce ştie să se plece, liber de toate Vedele, liber de toată pocăinţa, liber de toate daniile şi jertfele, liber de toate ceremoniile şi, cu totul singur, venerându-mă, mă poate vedea sub o asemenea formă, numai el mă poate cunoaşte astfel, şi poate deveni una cu mine. Cel ce face aşa cum îi insuflu eu, cel ce mă cinsteşte şi iubeşte, cel ce nu ia seama la lume şi e plin de iubire faţă de toate fiinţele, acela vine la mine, o, tu, fiu al meu din neamul pandu."

Ne aflăm în faţa unui mister cosmic despre care ne povesteşte Bhagavad-Gita, acela că, într-un ceas important din viaţa lumii – când vechea clarverdere legată de forţele sângelui a dispărut –, i-a fost vestit omenirii că sufletul uman trebuie să caute alte căi spre ceea ce e infinit, nepieritor.

Acest mister ne e prezentat în aşa fel, încât putem percepe în ceea ce ni se înfăţişează toate pericolele care-l pândesc pe om atunci când el dă naştere din sine însuşi, prin contemplare, propriei sale fiinţe. Dacă înţelegem acest cel mai profund mister al omului şi al lumii, care ne vorbeşte printr-o cunoaştere de sine adevărată despre propria noastră entitate, atunci am scos în evidenţă cea mai mare enigmă a lumilor. Dar ne este îngăduit s-o descoperim numai dacă o putem venera cu smerenie. Şi nici o putere de înţelegere nu e suficientă pentru a ne apropia de misterul lumilor. Pentru aceasta e necesar sentimentul drept. Nu are voie să pătrundă în misterul lumilor, care ne vorbeşte din Bhagavad-Gita, cel ce nu se poate apropia de el venerându-l. Abia atunci l-am cuprins în întregime, când îl putem simţi în acest fel.

În conferinţele care vor urma vom arăta cum poate fi văzut acest mister, pe o anumită treaptă a evoluţiei omenirii, în Bhagavad-Gita, pe baza celor amintite până acum şi cum, tocmai prin ceea ce ni se dezvăluie acolo, avem posibilitatea de a înţelege cealaltă formă sub care ne întâmpină el în epistolele lui Pavel.

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

CONFERINŢA a IV-a

Köln, 31 decembrie 1912

Am arătat deja ieri, la începutul conferinţei, cât de diferite sunt impresiile pe care le poate avea sufletul nostru, dacă lasă să acţioneze asupra sa, pe de o parte, caracterul echilibrat, detaşat, lipsit de patimi şi afecte, cu adevărat înţelept, al Bhagavad-Gitei şi, pe de altă parte, cele spuse în epistolele lui Pave1, care în multe privinţe lasă impresia că sunt pătrunse de pasiuni personale, de intenţii şi păreri personale, de o anumită tendinţă agitatorică, propagandistică, sau chiar pline de mânie. Şi, dacă lăsăm să acţioneze asupra noastră felul cum e exprimat conţinutul spiritual, avem în Bhagavad-Gita, sub o formă minunat împlinită din punct de vedere artistic, ceva atât de desăvârşit, încât aproape că nu ne putem imagina o perfecţiune mai înaltă în exprimarea a ceea ce e revelat aici atât de poetic şi, totuşi, atât de profund filosofic. Dimpotrivă, în epistolele lui Pavel întâlnim adeseori o stângăcie a exprimării atât de mare, încât ne vine uneori extraordinar de greu, din cauza acestei stângăcii, care seamănă uneori cu neajutorarea, să descoperim sensul mai adânc al acestor scrieri.

Este totuşi adevărat că în epistolele lui Pavel aspectele esenţiale ale creştinismului sunt prezentate într-un mod concludent pentru dezvoltarea creştinismului, la fel cum în Bhagavad-Gita ne întâmpină acordul armonios al celor trei concepţii orientale despre lume.

În epistolele lui Pavel găsim adevăruri de o importanţă fundamentală referitoare la Înviere, la semnificaţia a ceea ce numim credinţă, spre deosebire de lege, la lucrarea harului divin, la existenţa lui Hristos în suflet sau în conştienţa umană şi multe altele. Toate acestea le găsim prezentate în aşa fel, încât ori de câte ori se face o descriere a creştinismului trebuie să se pornească de la epistolele lui Pavel.

În ceea ce priveşte creştinismul, în epistolele lui Pavel totul este asemănător cu cele spuse în Bhagavad-Gita în ceea ce priveşte marile adevăruri referitoare la eliberarea de lucrarea exterioară, la desprinderea de viaţa activă nemijlocită, spre a se trece la contemplarea lucrurilor, la cufundarea meditativă a sufletului, la ridicarea sufletului în înalturi spirituale, la purificarea sufletului, pe scurt, dacă ne exprimăm în sensul Bhagavad-Gitei, la unirea cu Krishna.

Tot ce am spus face extraordinar de dificilă încercarea de a compara cele două revelaţii spirituale şi cel care o face numai sub aspect exterior va trebui să acorde neîndoios o preţuire mult mai înaltă Bhagavad-Gitei, cu puritatea, detaşarea şi înţelepciunea ei, decât epistolelor pauline. Dar, de fapt, dacă cineva realizează o asemenea comparaţie exterioară, ce face el? El procedează la fel ca cel care are în faţa sa o plantă ajunsă la deplină maturitate, cu o floare frumoasă, splendidă, şi alături de ea germenele unei alte plante, şi spune: Dacă am în faţa mea planta cu floarea deplin dezvoltată, splendidă, cred că ea e ceva cu mult mai frumos decât germenele cel neînsemnat, care nu-mi spune nimic. Totuşi, s-ar putea întâmpla ca germenele plantei, care stă alături de planta cealaltă, cu floarea ei minunată, să crească în viitor şi să dea la iveală o plantă şi mai frumoasă, cu o floare şi mai splendidă. N-am făcut, aşadar, o judecată corectă comparând planta deplin formată şi germenele nedezvoltat care stau alături. La fel e şi dacă se compară Bhagavad-Gita cu epistolele lui Pavel.

În Bhagavad-Gita avem fructul cel mai copt, forma cea mai minunată în care s-a cristalizat o îndelungată etapă din evoluţia omenirii, care a progresat timp de milenii şi, în cele din urmă, şi-a găsit o expresie matură, înţeleaptă şi artistică în minunata epopee. Iar în epistolele lui Pavel avem germenele a ceva cu totul nou, care trebuie să crească, să evolueze, şi care va acţiona asupra noastră în deplina lui putere numai dacă-l privim ca pe un germene şi dacă avem în vedere, în mod profetic, ceea ce el urmează să devină, după ce vor fi trecut milenii şi milenii de dezvoltare a sa în viitor şi când ceea ce se găseşte acum în epistolele lui Pavel în stare embrionară va deveni mai matur.

Numai dacă ţinem seama de acest lucru putem compara în mod corect cele două texte. Dar atunci ne este clar şi faptul că ceea ce urmează să fie cândva măreţ a trebuit să ţâşnească mai întâi din sufletul uman în mod haotic, sub o formă neevoluată, din străfundurile creştinismului, în epistolele lui Pavel. Aşa că într-un fel va trebui să prezinte lucrurile cel ce are în vedere importanţa pentru întreaga evoluţie a omenirii a Bhagavad-Gitei, pe de o parte, şi a epistolelor lui Pavel, pe de altă parte, şi altfel cel ce are sarcina de a judeca lucrări terminate, în privinţa frumuseţii, a înţelepciunii şi perfecţiunii interioare a formei.

Dacă vrem să facem totuşi o comparaţie între cele două concepţii despre lume care ni se înfăţişează în Bhagavad-Gita şi în epistolele lui Pavel, trebuie să ne întrebăm mai întâi: Despre ce e vorba aici? E vorba despre faptul că, în toate concepţiile despre lume asupra cărora putem dobândi o perspectivă istorică generală avem de-a face cu formarea şi devenirea eului în cadrul evoluţiei omenirii. Dacă urmărim acest eu în evoluţia omenirii, vom putea spune: În erele precreştine el nu era liber, parcă îşi avea încă rădăcinile înfipte în adâncuri sufleteşti ascunse, nu ajunsese încă să poată evolua prin voinţă proprie.

Evoluţia controlată de omul însuşi a devenit posibilă numai datorită faptului că în acest eu a fost sădit ceea ce noi desemnăm prin Impuls hristic. Ceea ce este prezent în eul uman de la Misteriul de pe Golgota încoace şi se exprimă în cuvintele lui Pavel: „Nu eu, ci Hristos în mine" n-a putut exista înainte în acest eu. Dar în epocile în care ne apropiem deja de Impulsul hristic, în mileniul care a precedat Misteriul de pe Golgota, s-a pregătit încetul cu încetul ceea ce avea să se întâmple apoi, prin faptul că Impulsul hristic a fost integrat sufletului uman. Acest lucru s-a pregătit în felul care ne e descris drept faptă a lui Krishna.

Ceea ce, după Misteriul de pe Golgota, trebuia să caute omul în sine însuşi ca Impuls hristic şi pe care era necesar să-l găsească în sensul cuvintelor lui Pavel: „Nu eu, ci Hristos în mine", înainte era căutat în exterior, ca şi cum ar fi pătruns în el din cuprinsurile cosmice, sub formă de revelaţie. Şi, cu cât ne întoarcem mai departe în timp, cu atât mai strălucitoare, mai puternică era revelaţia exterioară. Putem spune deci: În epocile anterioare Misteriului de pe Golgota a avut loc un fel de revelaţie făcută omenirii, la fel ca atunci când razele Soarelui cad din exterior asupra unui obiect. Precum cade lumina din exterior asupra unui obiect, aşa cădea lumina Soarelui spiritual, din exterior, asupra sufletului uman şi îl învăluia cu razele lui.

După Misteriul de pe Golgota putem compara ceea ce acţionează în suflet ca Impuls hristic, ca lumină solară spirituală, spunând: E ca şi cum

am avea în faţa noastră un corp luminos, care radiază lumina dinăuntru în afară. Dacă privim lucrurile în acest fel, atunci Misteriul de pe Golgota devine pentru noi o răscruce importantă în evoluţia omenirii, o graniţă. Putem schiţa în mod simbolic această situaţie (vezi figura 1).

Dacă cercul din stânga reprezintă pentru noi sufletul uman, vom putea spune: Lumina spirituală radiază din toate părţile, din exterior, spre acest suflet uman. Apoi vine Misteriul Golgotei şi după ce el a avut loc sufletul conţine în sine Impulsul hristic; el radiază din sine ceea ce e conţinut în Impulsul hristic (cercul din dreapta).

Fig. 1

Înainte de Impulsul hristic, sufletul ne apare ca o picătură de apă care e luminată din toate direcţiile şi străluceşte în această lumină. După Misteriul de pe Golgota, când a ajuns în situaţia de a primi Impulsul hristic, sufletul este ca o flacără ce luminează lăuntric şi radiază lumina spre exterior.

Dacă studiem toate aceste lucruri în lumina celor pe care le-am aflat din filosofia Samkhya, putem spune: Dacă ne îndreptăm ochiul spiritual spre un asemenea suflet, care, înainte de Misteriul de pe Golgota, e scăldat din toate părţile în lumina spiritului, atunci această întreagă condiţie a spiritului, care-şi proiectează razele din toate direcţiile asupra sufletului, care deci străluceşte spre noi în spiritualitatea sa, ne apare, conform cu termenul folosit în filosofia Samkhya, în starea sattva. După ce Misteriul de pe Golgota a avut loc, sufletul ne apare însă, dacă îl privim din exterior, cu ochiul spiritual, ca şi cum în interiorul lui mai adânc ar fi ascunsă lumina spirituală, iar ceea ce e de natură sufletească ar ascunde această lumină spirituală. După Misteriul de pe Golgota, lumina spirituală care e conţinută în Impulsul hristic ne apare ca învăluită în substanţă sufletească.

Este valabilă oare această situaţie până în epoca noastră, ba chiar în mod cu totul deosebit în epoca noastră, în tot ceea ce omul vieţuieşte din punct de vedere exterior? Încercaţi să înţelegeţi ce trebuie să-l preocupe pe omul de astăzi – cunoştinţe exterioare, activităţi exterioare – şi încercaţi să opuneţi tuturor acestora felul în care Impulsul hristic vieţuieşte în om, ascuns în cel mai lăuntric străfund al sufletului, ca flăcăruia ce luminează încă foarte slab, învăluită în restul conţinutului sufletesc. Spre deosebire de starea precreştină, care e starea sattva, în relaţia spirit-suflet, aceasta e starea tamas.

Ce realizează, aşadar, în evoluţia omenirii, Misteriul de pe Golgota, privit în acest sens? El transformă, în ceea ce priveşte revelarea spiritului, starea sattva în starea tamas. Prin aceasta, omenirea evoluează, dar s-ar putea spune că ea trece printr-o cădere nu din cauza Misteriului de pe Golgota, ci din propria sa vină. Misteriul de pe Golgota face ca flacăra să crească tot mai mult. Dar dacă flacăra apare acum în suflet doar ca o flăcăruie, după ce mai înainte o lumină putemică îşi proiectase razele asupra sufletului din toate direcţiile, aceasta se întâmplă din cauza naturii umane, care înaintează, afundându-se însă tot mai mult în întuneric. Prin urmare, nu Misteriul de pe Golgota e de vină dacă sufletul uman se află faţă de spirit în starea tamas. El face ca, într-un viitor îndepărtat, din starea tamas să se nască iar o stare sattva, care va fi aprinsă de astă dată dinăuntru în afară.

Între starea sattva şi starea tamas se află, în sensul filosofiei Samkhya, starea rajas, care e caracterizată, în raport cu evoluţia omenirii, prin perioada în care are loc Misteriul de pe Golgota. În ceea ce priveşte revelarea spiritului, omenirea parcurge drumul de la lumină la întuneric, de la starea sattva la starea tamas, tocmai în mileniile din preajma Misteriului de pe Golgota. Dacă vrem să sesizăm cu precizie mai mare această evoluţie, putem spune, notând perioada de evoluţie a omenirii prin linia a-b: În perioada care se întinde cam până prin secolele VIII sau VII înainte de Misteriul de pe Golgota, totul în cultura şi în civilizaţia umană se afla în starea sattva.

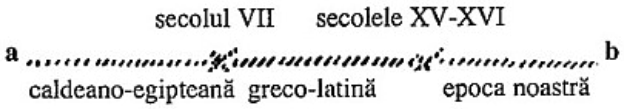


Fig. 2

A venit apoi epoca în care a avut loc Misteriul de pe Golgota şi a început acea epocă – prin secolele XV-XVI după Misteriul de pe Golgota – în care se distinge în mod foarte clar perioada stării tamas. Dar e o perioadă de trecere. Dacă vrem să revenim la denumirile noastre obişnuite, avem prima perioadă, care, ţinând seama de anumite revelaţii spirituale, aparţinea încă de starea sattva, şi care coincidea cu epoca numită de noi caldeano-egipteană. Perioada aflată în starea rajas este epoca greco-latină, iar cea aflată în starea tamas este epoca noastră. Ştim, de asemenea, că dintre epocile erei postatlanteene această perioadă caldeano-egipteană, pe care am caracterizat-o, este a treia, a patra e cea greco-latină, iar epoca noastră este a cincea. Am putea spune că, potrivit cu planul evoluţiei omenirii, în trecerea de la a treia la a patra epocă postatlanteană trebuia să aibă loc dispariţia revelaţiei exterioare, pregătirea omenirii pentru apariţia Impulsului hristic. Cum s-a petrecut însă acest lucru, în realitate?

Ei bine, dacă vrem să ne explicăm faptul că în cea de a treia epocă a omenirii, caldeano-egipteană, relaţiile omului cu spiritul erau altele, în comparaţie cu epocile următoare, va trebui să spunem: În cea de a treia epocă, în toate aceste ţări, atât în Egipt, cât şi în Caldeea, dar şi în India, în toate aceste zone ale evoluţiei omenirii mai existau unele resturi ale vechii forţe de clarvedere; adică omul nu vedea lumea înconjurătoare doar cu ajutorul simţurilor sale şi al intelectului, care e legat de creier, ci şi cu organele corpului său eteric, cel puţin în anumite stări intermediare între somn şi veghe.

Dacă vrem să ne reprezentăm un om al acelei epoci, nu putem s-o facem altfel decât spunând: Pentru acei oameni, actul prin care percepeau natura şi lumea, aşa cum le cunoaştem noi, prin mijlocirea simţurilor şi a intelectului legat de creier, era doar una dintre stările în care ei trăiau. Dar, când se aflau în aceste stări, ei încă nu-şi formau nici un fel de cunoştinţe, ci doar priveau lucrurile şi le lăsau să acţioneze unele lângă altele în spaţiu şi unele după altele în timp. Dacă voiau să ajungă la cunoaşterea unui lucru oarecare, era necesar ca aceşti oameni să treacă într-o stare care nu era creată, ca la noi, în mod artificial, ci în mod natural, spontan, o stare în care forţele mai adânci ale corpului lor eteric intrau în activitate, spre a furniza cunoaşterea. Dintr-o asemenea cunoaştere a izvorât tot ceea ce ne-a apărut

drept ştiinţa minunată a filosofiei Samkhya; dintr-o asemenea contemplare a izvorât, de asemenea – dar într-o epocă mai veche –, tot ceea ce ni s-a transmis prin intermediul Vedelor.

Prin urmare, omul ajungea pe atunci la cunoaştere transpunându-se într-o altă stare sau simţindu-se transpus într-o asemenea stare. S-ar putea spune că omul avea conştienţa sa cotidiană, când vedea cu ochii săi, auzea cu urechile sale, urmărea lucrurile cu mintea sa. Dar el îşi folosea acest văz, acest auz, această minte numai spre a îndeplini activităţile practice exterioare. Nici nu i-ar fi dat prin gând să-şi utilizeze aceste facultăţi în ştiinţă, în cunoastere. În aceste domenii folosea ceea ce i se arăta în starea cealaltă, când punea în activitate forţele mai adânci ale fiinţei sale.

Prin urmare, ni-l putem reprezenta pe omul acelor vremuri vechi în sensul că el îşi avea corpul său de toate zilele, ca să spunem aşa, şi, în interiorul acestuia, corpul spiritual mai subtil, corpul său de duminică, dacă-mi îngăduiţi să folosesc această comparatie. Cu ajutorul corpului de toate zilele îşi vedea de treburile cotidiene, iar cu ajutorul corpului de duminică, urzit numai din corpul eteric, cunoştea, îşi elabora ştiinţa. Am fi îndreptăţiţi să spunem că pentru un om al acelor vremuri ar fi fost îndreptăţită o comparaţie pe care am putea s-o exprimăm astfel: Acest om e uimit că în epoca actuală noi ne făurim ştiinţa cu ajutorul corpului nostru de toate zilele şi că nu îmbrăcăm deloc corpul nostru duminical, când vrem să ştim ceva despre lume. Ei bine, ce simţea oare un asemenea om, când trăia toate aceste stări? Când, prin forţele sale mai adânci, căuta cunoaşterea, când elabora, de exemplu, fiind în starea de cunoaştere, filosofia Samkhya, el nu simţea cum simte omul actual, care, dacă vrea să ajungă la unele cunoştinţe ştiinţifice, trebuie să facă un efort cu intelectul său şi să gândească folosindu-şi capul. Când dobândea cunoştinţe, un asemenea om simţea că se află în corpul său eteric, care, în orice caz, era cel mai puţin exprimat în acea parte a fiinţei care azi e capul fizic, fiind mai conturat în celelalte părţi ale organismului. Omul gândea mult mai mult cu celelalte mădulare ale corpului său eteric. Corpul eteric al capului e mădularul cel mai rău. Omul simţea că gândeşte cu corpul său eteric, el simţea că atunci când gândeşte se află în afara corpului său fizic. Dar mai simţea şi altceva, în asemenea momente de elaborare a cunoştinţelor sale, de elaborare a cunoaşterii: simţea că e una cu întreg Pământul. Avea sentimentul, când îşi lepăda corpul de toate zilele şi îl îmbrăca pe cel de duminică, că unele forţe îi străbat întreaga fiinţă, că alte forţe îi străbat picioarele, până în vârfurile degetelor, îngemănându-l astfel cu pământul, că forţele care-i domină mâinile şi braţele se contopesc cu trupul său. Omul începea să se creadă un mădular al pământului. Pe de o parte, el simţea că gândeşte şi ştie cu ajutorul corpului său eteric, pe de altă parte simţea că nu mai e omul izolat din viaţa de toate zilele, ci un mădular al pământului. Simţea cum fiinţa sa se uneşte cu pământul. Aşadar, întregul mod de a avea trăiri interioare se modifica, când omul se îmbrăca în corpul de duminică şi începea activitatea de cunoaştere.

Oare ce trebuia să se întâmple pentru ca această eră veche, a treia, să ia sfârşit şi să înceapă o eră nouă, a patra? Dacă vrem să înţelegem aceasta, trebuie să ne transpunem cu simţirea în vechiul mod de a exprima lucrurile.

Omul care, în acea epocă veche, avea trăirea despre care am vorbit mai înainte, spunea: În mine a început să se mişte şarpele. Fiinţa lui se prelungise până în pământ. El nu-şi mai simţea corpul fizic drept mădular activ. Era ca şi cum ar fi înfipt în pământ capătul unei cozi de şarpe, iar capul ar fi fost ceea ce ieşea afară din pământ. Această fiinţă sub formă de şarpe o resimţea omul ca fiind ceea ce gândeşte în el. Fiinţa sa ar putea fi desenată prelungind corpul său eteric spre interiorul pământului, drept corp al şarpelui, şi arătând că, atunci când trăia ca om fizic, el se afla în afara pământului, iar în timp ce desfăşura o activitate de ştiinţă şi cunoaştere ajungea să se extindă cu fiinţa sa până în interiorul pământului şi gândea prin corpul său eteric. Şarpele lucrează în mine, îşi zicea el. Aşadar, în vremurile vechi, cunoaşterea se putea rezuma astfel: Pun în activitate şarpele din mine; îmi simt fiinţa de şarpe.

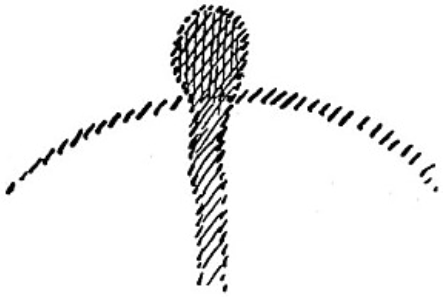


Fig. 3

Ce trebuia să se întâmple, ca să apară epoca cea nouă, să înceapă cunoaşterea cea nouă? A trebuit să înceteze posibilitatea desfăşurării unor asemenea momente, în care omul îşi simţea prelungită fiinţa până în interiorul pământului, prin picioare, până în vârfurile degetelor. Pe lângă aceasta, sentimentul trebuia să moară în corpul eteric şi să treacă asupra capului fizic. Dacă vă reprezentaţi în mod corect această trecere de la vechea la noua cunoaştere, veţi aprecia că exprimăm bine această stare, spunând: Picioarele omului sunt rănite, dar el însuşi zdrobeşte capul şarpelui cu propriul său trup, adică şarpele, cu capul lui, încetează să fie organul gândirii. Corpul fizic, şi anume creierul fizic, ucide şarpele şi şarpele se răzbună prin faptul că-i sustrage omului sentimentul de a fi una cu pământul: îl muşcă de călcâi.

În asemenea perioade de trecere de la o formă de trăire a omului la alta, vechiul care continuă să existe se află în luptă cu ceea ce ţine de noua epocă; deoarece lucrurile continuă să mai existe unele lângă altele. Tatăl încă mai trăieşte, deşi fiul a ajuns deja la o anumită vârstă. Totuşi, fiul e ceea ce îşi are originea în tatăl lui. Elementele epocii a patra; greco-romane, erau deja prezente, dar în oameni şi la diferite popoare se perpetuau caracteristicile epocii a treia, caldeano-egipteană. Bineînţeles că, în cadrul evoluţiei, lucrurile se întrepătrund. Dar ceea ce trăieşte alături, noul care vrea să răzbată şi vechiul bine înrădăcinat, nu se înteleg prea bine. Vechiul nu poate să înţeleagă noul. Noul trebuie să se împotrivească vechiului, trebuie să se afirme în opoziţie cu vechiul. Cu alte cuvinte, noul e deja prezent, dar strămoşii cu însuşirile lor îşi prelungesc, din vechea epocă, existenţa în urmaşii lor, strămoşii care nu au trăit noul. Aşa poate fi caracterizată trecerea de la a treia la a patra epocă a omenirii.

Trebuia să existe, deci, un erou, un conducător al omenirii, care să întruchipeze acest proces de ucidere a şarpelui, această rănire cauzată de şarpe şi care, totodată, să se ridice împotriva a ceea ce, de fapt, e înrudit cu el, dar se proiectează, cu însuşirile sale, din epoca veche în cea nouă. Omenirea trebuie să înainteze în aşa fel, încât ceea ce vor vieţui generaţii întregi să fie simţit mai întâi, în puternica sa măreţie, de un singur om.

Cine a fost eroul care a zdrobit capul şarpelui, care s-a ridicat împotriva a ceea ce fusese important în a treia epocă din viaţa lumii? Cine a fost acela care a condus omenirea din vechea epocă sattva în noua epocă tamas? Acest erou a fost Krishna. Şi cum ne-ar putea fi înfăţişat mai bine faptul că acest erou a fost Krishna decât prin legenda orientală [29], în care acesta e prezentat ca un fiu al zeilor, ca fiu al lui Mahadeva şi al lui Devaki, care îşi face intrarea în lume însoţit de nenumărate minuni, adică aducând lumii ceva nou; cel care – dacă îmi

continui comparaţia – îi face pe oameni să caute cunoaşterea în corpul cel de toate zilele şi care ucide corpul de duminică, adică şarpele; care trebuie să se apere de ceea ce, prin înrudirile sale, se prelungeşte în noua epocă.

Un asemenea om e ceva nou, minunat. De aceea, legenda povesteşte că deja la naştere copilul Krishna a fost înconjurat de minuni şi că fratele mamei lui, Kansa, a încercat să ia viaţa copilului Krishna. Avem aici vechiul care se prelungeşte în noua epocă, reprezentat prin unchiul copilului Krishna, şi el trebuie să se apere, să se ridice împotriva lui, el, care urmează să aducă noul, să aducă ceea ce ucide epoca a treia, ceea ce ucide vechile raporturi din evoluţia exterioară a omenirii. El trebuie să se apere de Kansa, păstrătorul vechii epoci sattva. Şi printre importantele minuni de care Krishna e înconjurat, legenda povesteşte că puternicul şarpe Kali s-a încolăcit în jurul lui şi că el a reuşit să-i zdrobească capul, călcându-l cu piciorul, dar că acesta l-a rănit la călcâi. Putem spune că legenda redă în mod nemijlocit o stare de lucruri ocultă. Asta fac legendele. Numai că nu avem voie să acceptăm o explicaţie exterioară a lor, ci trebuie să abordăm legendele în punctul potrivit, în contextul de cunoaştere cel mai adecvat, spre a le înţelege în acest context.

Krishna este eroul epocii a treia a evoluţiei omenirii, pe cale de a apune. Legenda ne povesteşte în continuare: Krishna a apărut la sfârşitul celei de a treia ere cosmice. Toate se potrivese, dacă le înţelegem. Krishna este, deci, cel care ucide vechea cunoaştere, care face ca totul să se întunece. El face aceasta în apariţiile sale exterioare. El face să se întunece tot ceea ce înainte îl învăluia pe om ca o cunoaştere sattva. Dar cum apare el în Bhagavad-Gita? Dându-i omului individual, ca un fel de compensaţie pentru ceea ce-i luase, îndrumări despre felul cum se poate înălţa din nou, prin Yoga, spre facultatea care, pentru condiţia de om obişnuit, se pierduse.

Astfel, Krishna este pentru lume distrugătorul vechii cunoaşteri sattva şi, totodată, aşa cum ne apare la sfârşitul Bhagavad-Gitei, maestrul curentului Yoga, care trebuie să-l conducă din nou pe om spre cunoaşterea pe care a părăsit-o, spre cunoaşterea din vremurile vechi, care poate fi dobândită numai dacă omul învinge ceea ce a îmbrăcat acum în mod exterior, ca haină de toate zilele, dacă se întoarce la vechea stare spirituală. Aceasta a fost dubla faptă săvârşită de Krishna. El a acţionat, pe de o parte, ca erou al istoriei lumii, prin faptul că a zdrobit capul şarpelui vechii cunoaşteri şi că a obligat omenirea să intre în corpul fizic, deoarece numai acolo putea fi cucerit eul, ca eu liber, independent, pe când în trecut tot ceea ce-l făcea pe om să fie un eu radia din afară înăuntru. Acesta a fost Krishna, ca erou al istoriei lumii. Iar pentru omul individual el a fost acela care, în momentele de reculegere meditativă, de cufundare evlavioasă, de regăsire lăuntrică, îi reda omului ceea ce pierduse odinioară. Acesta e lucrul care ne-a întâmpinat într-un mod atât de grandios în acea scenă a Bhagavad-Gitei pe care ieri, la sfârşitul conferinţei, am lăsat-o să acţioneze asupra sufletelor noastre şi care-i apare lui Arjuna drept propria sa fiinţă, dar văzută în plan exterior, văzută în aşa fel, încât e răspândită, fără început şi fără sfârşit, peste toate spaţiile.

Şi dacă analizăm mai exact această situaţie, ajungem la un pasaj din Bhagavad-Gita care, chiar dacă suntem deja uimiţi de marele şi grandiosul continut al eposului, face ca această admiraţie să crească la nesfârşit. Ajungem la un pasaj care, în orice caz, trebuie să-i pară absolut inexplicabil omului obişnuit, în care Krishna îi revelează lui Arjuna natura copacului ashvattha [30], a smochinului, spunând că acesta îşi are rădăcinile îndreptate în sus şi crengile îndreptate în jos, că frunzele acestui pom sunt filele cărţii Veda, care împreună constituie cunoaşterea vedică. E un pasaj demn de luare-aminte. Oare ce înseamnă această trimitere la marele pom al vieţii, ale cărui rădăcini sunt îndreptate în sus, ale cărui crengi sunt îndreptate în jos şi ale cărui frunze ne dau conţinutul Vedei?

Ei bine, trebuie să ne transpunem în vechea cunoaştere şi să ne lămurim asupra felului cum acţiona aceasta. Omul actual nu are cunoştinţă decât despre cunoaşterea lui actuală, care-i e mijlocită de organul fizic. Cum am spus mai înainte, vechea cunoaştere era dobândită în corpul încă eteric. Nu vreau să spun că întregul om era constituit eteric, dar cunoaşterea era dobândită în corpul eteric, care se afla în corpul fizic. Vechea cunoaştere era dobândită prin organizarea, prin structura corpului eteric.

Imaginaţi-vă acest lucru: dacă dumneavoastră cunoaşteţi, fiind în corpul eteric, prin şarpe, atunci în lume există ceva care pentru omul actual nu este cunoscut. Omul de azi, percepe multe lucruri în lumea înconjurătoare, când se comportă conform cu natura. Dar imaginaţi-vă omul contemplând lumea; un lucru nu percepe cel care contemplă, şi anume creierul. Propriul creier nu şi-l poate vedea nici un om. Nimeni nu poate să-şi vadă propria măduvă a spinării. Această imposibilitate încetează să existe de îndată ce facem observaţia fiind în corpul eteric. Atunci apare un nou obiect, pe care de obicei nu-l vedem: ne percepem propriul nostru sistem nervos. Dar, în orice caz, nu-l percepem precum anatomul din zilele noastre. Sistemul nervos nu arată aşa cum îl vede acesta, ci în aşa fel încât putem spune: Da, acesta eşti tu, în natura ta eterică! Acum omul îşi îndreaptă privirile în sus şi vede că nervii, care se duc spre toate organele, se întâlnesc în creier. De aici se naşte sentimentul: Acesta e un pom care-şi are rădăcinile îndreptate în sus, în direcţie ascendentă, şi care-şi extinde ramurile în jos, spre toate părţile organismului uman.

Dar el nu e resimţit drept ceva atât de mic cum suntem noi în interiorul limitelor date de pielea noastră, ci drept marele pom cosmic: rădăcinile se întind larg spre întinderile spaţiului şi crengile se îndreaptă în jos. Prin urmare, omul se simte el însuşi un şarpe şi îşi vede obiectivizat, ca să spunem aşa, sistemul său nervos, despre care are sentimentul că e asemenea unui pom care-şi trimite rădăcinile spre întinderile spaţiului şi ale cărui ramuri sunt îndreptate în jos. Amintiţi-vă ce am spus în alte conferinţe mai vechi: că, dintr-un anumit punct de vedere, omul e o plantă inversată [31]. Trebuie să apelăm la toate acestea, dacă vrem să înţelegem acest pasaj remarcabil din Bhagavad-Gita. Şi atunci suntem uimiţi, fără îndoială, de acea veche înţelepciune, care azi trebuie readusă la viaţă, prin mijloace noi, din străfundurile ocultismului.

În faţa noastră stă minunata imagine din Bhagavad-Gita: pomul cu rădăcinile îndreptate în sus, cu ramurile orientate în jos, cu frunzele care reprezintă cunoştinţele şi cu omul însuşi, drept şarpe, lângă pom. Poate că aţi văzut deja această imagine a pomului vieţii cu şarpele. Când studiem aceste lucruri vechi, fiecare amănunt e important. Vedem pomul, cu rădăcinile îndreptate în sus, cu ramurile în jos. Avem sentimentul că el e orientat invers decât pomul din grădina raiului. Acest lucru îşi are sensul său profund, căci pomul din grădina raiului se află în punctul de început al celeilalte evoluţii, al evoluţiei care, trecând prin antichitatea evreiască, ajunge la creştinism. Şi aici se face o trimitere la întreaga natură a acelei vechi ştiinţe. Krishna îi spune lui Arjuna: „Renunţarea e forţa care face ca acest pom cosmic să devină vizibil pentru om“ [32]; ni se atrage atenţia prin aceasta asupra faptului că ne putem reîntoarce la acea cunoaştere veche, dacă renunţăm la tot ce a cucerit omul în etapele ulterioare ale evoluţiei, aşa cum am arătat ieri.

Acesta e un fel de aconto glorios, măreţ, pe care Krishna îl dă singurului său discipol individual, Arjuna, pe când omenirii întregi trebuie să i-l sustragă, pentru uzul cotidian al culturii. Aceasta este esenţa lui Krishna.

Ce trebuie să devină, aşadar, ceea ce Krishna îi dă discipolului său unic, individual? Trebuie să devină înţelepciune sattva. Şi cu cât îi dă mai mult această înţelepciune sattva, cu atât el este mai înţelept, mai limpezit, mai detaşat, mai lipsit de afecte. Dar va fi o veche înţelepciune revelată, ceva care se apropie de om din exterior, într-un mod atât de minunat, în cuvintele pe care Sublimul, deci Krishna însuşi, le rosteşte şi cu care răspunde apoi unicul său discipol individual. În acest fel Krishna devine maestrul disciplinei Yoga, care-l conduce pe om înapoi, spre înţelepciunea originară a omenirii, şi care vrea să învingă chiar ceea ce, în epoca sattva, învăluia spiritul în elementul sufletesc, făcându-l invizibil, care vrea să aducă în faţa ochilor lui Arjuna spiritul în străvechea sa puritate, cea dinainte de a fi coborât în materie. Astfel că, în acea convorbire dintre Krishna şi Arjuna pe care am prezentat-o ieri, Krishna stă în faţa noastră numai în spirit.

Cu aceasta am adus în faţa sufletelor noastre sfârşitul acelei epoci, care a fost ultima din vremurile vechii spiritualităţi, din vremurile acelei spiritualităţi pe care o putem urmări în aşa fel, încât vedem în punctul de plecare lumina spirituală nedivizată şi apoi coborârea în materie, pentru ca omul să-şi găsească eul, să-şi găsească independenţa. Iar când lumina spirituală coborâse atât de mult, încât se apropiase a patra epocă postatlanteană, între spirit şi sufletescul exterior a existat un fel de raport de interacţiune, un raport rajas. În această epocă a avut loc Misteriul de pe Golgota. Oare în această epocă se puteau face descrieri pornindu-se de la raportul sattva? Nu, căci în acest caz nu s-ar fi descris ceea ce aparţinea tocmai acelei epoci. Cel care făcea descrieri corecte din interiorul epocii rajas – ca să folosim acest termen al filosofiei Samkhya – trebuia să le facă din cadrul raportului rajas. El trebuia să descrie nu din starea de limpezime, ci din sufletul său personal, din indignarea cauzată de un anume lucru. Şi aşa a descris Pavel, din interiorul raportului rajas. Încercaţi să simţiţi pulsând unele cuvinte din *Epistola către tesaloniceni*, din *Epistola către corinteni*, din *Epistola către romani.* Veţi simţi cum ceea ce pulsează din epistolele lui Pavel drept mânie, adeseori ca o caracteristică a personalităţii, izvorăşte din starea de rajas a omului. Acesta e stilul şi caracterul epistolelor pauline. Era necesar ca ele să apară sub această formă, în timp ce Bhagavad-Gita trebuia să apară limpezită şi liberă de orice element al personalităţii, dat fiind faptul că e floarea cea mai aleasă a erei ce se încheie, dar care şi dă omului individual ceva care să înlocuiască ce a dispărut şi îl conduce înapoi, spre înalturile vieţii spirituale. Krishna trebuia să-i dea propriului său discipol cea mai aleasă floare a spiritului, deoarece el a avut misiunea de a ucide pentru omenire vechea cunoaştere, misiunea de a zdrobi capul şarpelui.

Acest raport sattva dispăruse de la sine. El nu mai exista, iar cel care, în epoca rajas, ar fi relatat despre raportul sattva ar fi vorbit numai despre lucruri din vechime. Acela care se situa în punctul de plecare al noii epoci trebuia să vorbească de pe poziţia a ceea ce dădea acum tonul. În natura umană îşi făcuse intrarea personalitatea, pentru că ea găsise posibilitatea de a căuta cunoaşterea cu ajutorul organelor şi instrumentelor corpului fizic. E tocmai ceea ce apare din epistolele lui Pavel; este elementul personal din epistolele pauline. Aşa se face că o personalitate tună şi fulgeră, în cuvinte pline de mânie, împotriva întunericului lumii materiale care pătrunde în om. Fiindcă din epistolele lui Pavel răzbat adeseori cuvinte pline de mânie.

Dar tot din acest motiv în epistolele lui Pavel nu se prezintă faptele în liniile riguros rotunjite, în limpezimea plină de înţelepciune, clar conturată, ale Bhagavad-Gitei. Se poate vorbi într-un mod plin de înţelepciune, ca în Bhagavad-Gita, dacă se caracterizează felul cum omul se eliberează de lucrarea în lumea exterioară, cum el se înalţă triumfător în spirit, unde se uneşte cu Krishna. Aşa a putut fi descrisă, într-un mod plin de înţelepciune, calea Yoga, care duce spre cele mai înalte culmi sufleteşti.

Ceea ce a apărut nou în lume, biruinţa spiritului asupra a ceea ce, înăuntru, e numai viaţă sufletească, nu putea fi descris decât din interiorul raportului rajas. Iar acela care descrie acest impuls nou pentru prima oară în istoria omenirii o face cu întregul său entuziasm, în aşa fel încât noi ştim: Când s-a aflat faţă în faţă cu Impulsul hristic, a participat el însuşi sufleteşte, s-a cutremurat el însuşi şi sufletul lui s-a umplut de bucurie. Impulsul hristic s-a apropiat de el, şi el a avut în faţa sa pentru prima oară ceea ce, de atunci înainte, avea să acţioneze de-a lungul mileniilor, în aşa fel încât toate forţele sufletului său au trebuit să participe personal la această trăire. Aşa se face că el nu descrie lucrurile cu ajutorul unor noţiuni filosofice, conturate cu înţelepciune, cum se întâmplă în Bhagavad-Gita, ci prezintă Învierea lui Hristos ca pe un eveniment la care participă în mod direct, personal.

Nu trebuia oare să fie o trăire personală? Nu trebuia creştinismul să străbată şi să pătrundă ceea ce e mai personal în om? Cel care a descris pentru prima dată Evenimentul hristic nu putea s-o facă decât într-un mod personal.

Vedem cum în Bhagavad-Gita accentul principal e pus pe felul cum prin Yoga omul se înalţă pe culmi spirituale; celelalte aspecte sunt atinse doar în treacăt. De ce? Deoarece, prezentându-şi învăţătura, Krishna are de-a face cu un discipol individual, cu acest elev care e de faţă, nu cu ceea ce restul oamenilor din lumea de afară simt drept legătură a lor cu spiritualul. Krishna descrie ce trebuie să devină discipolul, ceva tot mai înalt, tot mai spiritual. E o descriere care duce la stări sufleteşti tot mai mature şi, de aceea, la imagini de o frumuseţe tot mai impresionantă. Şi, din acelaşi motiv, de-abia la sfârşit ni se înfăţişează opoziţia dintre demonic şi spiritual, şi doar în contact cu contrarul acestei înălţări spre frumuseţea vieţii sufleteşti e adeverit un lucru: de-abia la sfârşit găsim contrastul dintre oamenii demonici şi cei spirituali. Demonici sunt toţi aceia din care vorbeşte doar realitatea materială, toti cei ce trăiesc în materie şi care cred că o dată cu moartea totul s-a sfârşit. Dar acest element e prezent aici doar spre a explica, nu e ceva cu care marele învăţător are de-a face în mod real; el are de-a face, înainte de toate, cu spiritualizarea sufletului uman. Şi Yoga preferă să vorbească numai în treacăt despre ceea ce e opusul doctrinei Yoga!

Pavel are de-a face cu întreaga omenire, cu acea omenire care se află la începutul erei întunericului. El trebuie să-şi îndrepte privirea spre tot ce face ca în viaţa umană să apară această eră a întunericului, trebuie să pună în contrast această viaţă întunecată generală cu ceea ce urmează să se trezească la viaţă în sufletul uman de-abia în viitor; asemenea unei plăntuţe mici, drept Impuls hristic. Vedem şi acest aspect ieşind la lumina zilei în epistolele lui Pavel, unde se atrage atenţia asupra tuturor păcatelor ce pot exista, asupra tuturor materialismelor posibile, împotriva cărora trebuie să se lupte prin ceea ce Pavel are de oferit. El are de oferit ceea ce se aprinde mai întâi în sufletul uman ca o flăcăruie şi care poate să crească în putere numai dacă în spatele cuvântului său se află entuziasmul care se exprimă biruitor în cuvinte, ca revelare a unei simţiri bazate pe personalitate.

Descrierile din Bhagavad-Gita şi cele din epistolele lui Pavel sunt foarte diferite. În Bhagavad-Gita întâlnim limpezime, descriere impersonală; Pavel trebuie însă să integreze cuvântului său sentimente şi gânduri personale. De aici rezultă, pe de o parte, tonul şi stilul Bhagavad-Gitei, pe de altă parte, tonul şi stilul epistolelor lui Pavel. În ambele lucrări, stilul, tonul ne ies în întâmpinare în fiecare rând. Ceva poate să ajungă la perfecţiune artistică de-abia când a atins maturitatea; dar apare cu un caracter haotic când se află la începutul evoluţiei.

De ce este aşa? Găsim răspunsul la această întrebare dacă privim grandiosul început al Bhagavad-Gitei. L-am caracterizat deja; am văzut cum armatele celor două neamuri înrudite se află faţă în faţă, luptând, dar că învingătorii şi cei învinşi trebuie să fie rude de sânge. Este vorba de epoca trecerii de la rudenia de sânge, de care e legată facultatea clarvederii, la diferenţierea şi amestecul sângelui, care caracterizează epoca nouă, adică epoca noastră. Avem de-a face cu o transformare a corporalităţii exterioare a omului şi cu schimbarea şi transformarea, condiţionată de aceasta, a cunoaşterii. În evoluţia omenirii apare un alt mod de amestec al sângelui, sângele capătă o altă importanţă. Dacă vrem să studiem – amintesc iarăşi de mica mea scriere ***Sângele e o sevă cu totul deosebită*** – trecerea de la vechea eră la cea nouă, trebuie să spunem: Facultatea de clarvedere din epoca veche era legată de faptul că sângele rămânea în cadrul neamului, dacă pot să spun aşa, pe când în era nouă are loc amestecul neamurilor, amestecul sângelui, fenomen care a distrus vechea clarvedere şi a făcut să apară noua cunoaştere, care e legată de corpul fizic.

La începutul Bhagavad-Gitei ni se atrage atenţia asupra unei realităţi exterioare, legată de forma corpului uman. Asemenea transformări ale formelor exterioare analizează cu predilecţie filosofia Samkhya; ea lasă în ultimul plan viaţa sufletească – am caracterizat deja acest lucru –, sufletele stau pur şi simplu în pluralitatea lor, în spatele formelor. În filosofia Samkhya am găsit un fel de pluralism. Şi am putut s-o comparăm cu filosofia lui Leibniz, din epoca modernă. Dacă ne transpunem, deci, în sufletul unui adept al filosofiei Samkhya, ne putem imagina că el spune: Aici se află sufletul meu, el se exprimă, în relaţiile sale cu formele exterioare ale corpului fizic, fie în raportul sattva, fie în raportul rajas, fie în raportul tamas. Dar un asemenea filosof studiază aceste forme. Ele se schimbă şi una dintre cele mai importante schimbări e cea care se exprimă în celălalt mod de a folosi corpul eteric sau în acea trecere, pe care am caracterizat-o, survenită în ceea ce

schimbări e cea care se exprimă în celălalt mod de a fi al corpului eterului cald în acea direcţie, pe care am caracterizat-o, care vorbeşte în ceea ce priveşte înrudirea de sânge. Aici avem o transformare a formei exterioare, sufletul nu e deloc atins de ceea ce studiază filosofia Samkhya. Schimbarea formelor exterioare e absolut suficientă, dacă vrem să vedem ce este luat în considerare când e vorba de trecerea de la vechea eră sattva la noua eră rajas, la ale cărei hotare stă Krishna. Aici se are în vedere schimbarea formelor exterioare.

S-a luat în considerare schimbarea formelor exterioare ori de câte ori s-au schimbat vremurile. Schimbarea formelor exterioare, când s-a făcut trecerea de la epoca persană la cea egipteană, s-a desfăşurat altfel decât la trecerea de la epoca egipteană la cea greco-latină; dar a fost tot o schimbare a formelor exterioare. În alt mod s-a făcut trecerea de la epoca veche hindusă la cea persană, dar a fost şi aceasta o schimbare a formelor exterioare. O simplă schimbare a formelor exterioare a fost chiar şi atunci când s-a făcut trecerea de la vechea Atlantidă la vremurile postatlanteene. Toate au fost schimbări ale formei exterioare. Şi am putea să le urmărim, luându-ne exclusiv după comunicările filosofiei Samkhya, spunând, pur şi simplu: În aceste forme se manifestă sufletul, dar de acest suflet nu se apropie nimic, purusha rămâne neatins. Avem, deci, un fel special de schimbare, care poate fi caracterizat de filosofia Samkhya, prin conceptele sale. Dar în spatele acestor schimbări stă purusha, sufletescul individual al fiecărui om. În legătură cu aceasta, în filosofia Samkhya se spune doar că, faţă de formele exterioare, el se află, ca sufletesc individual, în raportul celor trei gune: sattva, rajas, tamas. Dar acest sufletesc nu e atins de formele exterioare. Purusha stă în spatele lor şi ni se atrage atenţia asupra sufletescului; când învăţătura lui Krishna ne apare în faţa sufletului, în ceea ce el ne învaţă ca maestru al Yogăi, avem o trimitere permanentă la sufletesc. Desigur, aici nu ne apare natura elementului sufletesc, ca fapt de cunoaştere. Îndrumarea sufletului, felul cum el trebuie să evolueze, e ţelul suprem, pe când schimbarea formelor exterioare – deci nu schimbarea sufletului însuşi – e doar un ecou. Şi acest ecou poate fi descoperit.

Dacă, prin Yoga, omul urmează să se înalţe de pe treptele sufleteşti obişnuite pe treptele superioare ale sufletului, el trebuie să se elibereze de activitatea în planul exterior, să se emancipeze tot mai mult de ceea ce face şi cunoaşte în mod exterior, trebuie să devină propriul său spectator. Şi atunci sufletul lui e liber lăuntric, el se ridică triumfător deasupra lumii exterioare. Aşa stau lucrurile în cazul omului obişnuit. Dar în ceea ce-l priveşte pe cel ce trece prin iniţiere şi devine clarvăzător situaţia se schimbă; lui nu i se opune materia exterioară. Aceasta e maya. Ea constituie o realitate numai pentru acela care se serveşte de propriile sale instrumente interioare. Ce apare în locul materiei? Acest lucru ni se revelează, dacă ne reamintim vechea iniţiere. Pe când în viaţa cotidiană în faţa omului se află materia, prakriti, un suflet care evoluează prin Yoga în direcţia iniţierii are în faţa sa lumea asuraşilor, lumea demonilor, împotriva cărora trebuie să lupte. Materia e cea care opune rezistenţă; asuraşii, puterile întunericului, devin duşmani. Dar, de fapt, toate acestea sunt doar un ecou, ceva din sufletesc îşi aruncă o privire înăuntru, am putea spune că începem să simţim sufletescul. Acest sufletesc devine conştient de sine însuşi, în mod spiritual, de-abia atunci când intră în luptă împotriva demonilor, a asuraşilor.

În limbajul nostru, am desemna această luptă drept ceva care devine vizibil sub formă de spirit când materia apare în spiritualitatea ei. Ne întâmpină, în mic, ceea ce cunoaştem drept luptă a sufletului împotriva lui Ahriman, atunci când sufletul ajunge la iniţiere. Dar, concepând aceasta ca pe o luptă ne situăm cu totul în domeniul sufletescului, ceea ce înainte reprezenta doar spiritele materiei creşte la dimensiuni uriaşe, puternicul duşman stă faţă în faţă cu sufletul. Aici o entitate sufletească se află în faţa altei entităţi sufleteşti, în faţa sufletului individual stă, în necuprinsul Univers, împărăţia lui Ahriman. În Yoga omul luptă cu treapta cea mai de jos a împărăţiei lui Ahriman. Dar acum se află în faţa noastră el însuşi, când îl privim în cugetul nostru, în lupta sufletului cu puterile lui Ahriman, cu împărăţia lui Ahriman. Filosofia Samkhya cunoaşte raportul dintre suflet şi materia exterioară, când această materie exterioară deţine supremaţia, sub numele de raport tamas. Iniţiatul, cel care ajunge pe calea Yoga la iniţiere, nu se află doar în acest raport tamas, ci e angajat într-o luptă cu anumite puteri demonice, în care materia se metamorfozează pentru privirile lui. În sensul concepţiei noastre, vedem sufletul atunci când raportul lui nu se opune doar la ceea ce, în materie, e spiritual, ci când stă faţă în faţă cu ceva pur spiritual, cu lumea ahrimanică.

În cadrul raportului rajas, spune filosofia Samkhya, materia şi spiritul sunt în echilibru; există o permanentă pendulare, materia şi spiritul sunt, alternativ, când sus, când jos. Dacă acest raport ar conduce la iniţiere, atunci el ar duce, în sensul vechii căi Yoga, direct la biruirea stării rajas, la starea sattva. Pentru noi nu se ajunge încă la aceasta, ci aici începe cealaltă luptă, cu lumea luciferică. Şi acum ni se opune purusha, care în filosofia Samkhya era amintită doar în treacăt. Noi nu numai că o amintim, ci ea se situează chiar în mijlocul câmpului de luptă dintre Ahriman şi Lucifer. O realitate sufletească stă faţă în faţă cu altă realitate sufletească. Filosofiei Samkhya purusha îi apare dintr-o perspectivă străveche. Dacă ne ocupăm de aspectele mai profunde, de ceea ce influenţează fiinţa sufletului, încă nediferenţiat din punct de vedere al ahrimanicului şi lucifericului, avem raporturile dintre sufletesc şi lumea material-substanţială doar ca sattva, rajas şi tamas. Dar dacă studiem lucrurile în sensul concepţiei noastre despre lume, avem sufletul angajat într-o activitate dinamică, luptând şi căutând, între Ahriman şi Lucifer, un lucru care a putut fi privit în întreaga sa măreţie de-abia de către creştinism. Pentru vechea învăţătură Samkhya, purusha rămâne neatinsă. Aici e descris raportul care ia naştere când purusha se îmbracă în prakriti. Noi pătrundem în era creştină şi în ceea ce stă la baza creştinismului esoteric şi în purusha însăşi şi caracterizăm toate acestea având în vedere triada: sufletesc, ahrimanic, luciferic. Avem în vedere însuşi raportul interior al sufletului, conform cu luptele şi căutările sale. Ceea ce trebuia să sosească era latent în acea trecere care a existat în timpul epocii a patra, în trecerea pe care o desemnăm drept Misteriul de pe Golgota.

Ce s-a întâmplat atunci? Ceea ce s-a întâmplat când a avut loc trecerea de la epoca a treia la epoca a patra trebuie caracterizat drept simplă schimbare a formelor. Dar acum se petrece ceva care poate fi explicat numai prin trecerea de la prakriti la purusha, ceva ce trebuie caracterizat în felul următor: Simţim că purusha se emancipează total de prakriti, simţim acest lucru în interioritatea noastră. Omul nu e dezlegat numai de legăturile de sânge, ci şi de prakriti, de tot ce e lume exterioară şi el trebuie să-i pună capăt în interior. Acum intervine Impulsul hristic. Dar acesta e, totodată, cea mai mare tranziţie care a putut să apară vreodată în întreaga evoluţie pământească. Şi atunci se naşte întrebarea: Care sunt stările, în raportul sufletului faţă de lumea materiei, în sattva, rajas şi tamas? Acum sufletul nu mai trebuie să depăşească doar raporturile tamas şi rajas, spre a se ridica, prin Yoga, deasupra lor, ci el trebuie să lupte împotriva lui Ahriman şi Lucifer, e lăsat în seama propriilor sale puteri. Apare necesitatea de a pune faţă în faţă ceea ce, pe de o parte, e descris, pentru vremurile vechi, în Sublima cântare Bhagavad-Gita şi, pe de altă parte, ceea ce e necesar pentru vremurile noi.

Această opoziţie ne este prezentată în Sublima cântare, în Bhagavad-Gita. Aici ne este prezentat sufletul uman. El locuieşte în corporalitatea sa, în învelişurile sale. Aceste învelişuri pot fi caracterizate. Ele sunt supuse unor permanente schimbări ale formei. Aşa cum se manifestă sufletul, el e împletit printre iţele existenţei obişnuite din interiorul lui prakriti; aşa trăieşte el în prakriti. Prin Yoga sufletul se eliberează de învelişurile în care e îmbrăcat, învinge tot ce se află, ca înveliş, în jurul lui şi ajunge în sfera spirituală, eliberându-se cu totul.

Noi îi opunem acestei situaţii ceea ce a adus cu sine de-abia creştinismul, Misteriul de pe Golgota. Aici nu e suficient doar ca sufletul să se elibereze. Căci, dacă sufletul s-ar elibera prin Yoga, el ar ajunge să-l vadă pe Krishna. Atunci Krishna ar sta în faţa lui în toată copleşitoarea lui măreţie, dar aşa cum era înainte ca Ahriman şi Lucifer să fi primit puterea lor deplină. O dumnezeire plină de bunătate mai învăluie încă în neguri faptul că alături de acel Krishna care devine vizibil în modul sublim pe care l-am descris ieri, la stânga şi la dreapta lui, se află Ahriman şi Lucifer. Aşa ceva era posibil pentru o clarvedere veche, pentru că omul nu coborâse încă în materie. Azi nu mai poate fi aşa. Dacă sufletul ar parcurge numai calea Yoga, ar ajunge să-i aibă în faţa lui pe Ahriman şi pe Lucifer şi ar trebui să înceapă lupta cu ei. Şi ar putea să se aşeze alături de Krishna numai dacă l-ar avea pe aliatul care luptă împotriva lui Ahriman şi Lucifer, nu doar împotriva lui tamas şi rajas. Acest aliat e Hristos. Vedem deci că atunci când a apărut eroul Krishna corporalitatea s-a desprins de corporalitate sau, cum am mai putea spune, corporalitatea s-a întunecat în corporalitate. Dar noi observăm, pe de altă parte, ceva mai impresionant: cum sufletul e lăsat în seama

propriilor lui puteri şi cum el e expus luptei, un lucru care e vizibil numai pe tărâmul acestuia, în epoca în care a avut loc Misteriul de pe Golgota.

Îmi pot imagina că cineva ar putea să întrebe: Dar ce poate fi mai grandios decât să ne fie arătat de Krishna idealul cel mai înalt al omenescului, desăvârşirea şi împlinirea omului? Poate să existe ceva şi mai înalt decât aceasta. E ceea ce trebuie să vină spre noi şi să ne pătrundă, atunci când trebuie să ne cucerim acest omenesc împotriva puterilor din spirit, nu numai împotriva lui tamas şi rajas. Acesta e Hristos. Prin urmare, e vorba de propria neputinţă a cuiva, dacă el nu vede că există ceva şi mai înalt, dacă vrea să vadă supremul ideal doar în cele înfăţişate de Krishna.

Preponderenţa Impulsului hristic faţă de Impulsul lui Krishna se mai exprimă şi în faptul că, la impulsul lui Krishna, entitatea care a fost incarnată în Krishna pătrunde în întreaga fiinţă umană a lui Krishna. Krishna se naşte ca fiu al lui Visudeva şi el creşte, dar în întreaga sa fiinţă umană e incarnat acel impuls uman suprem pe care-l recunoaştem drept Krishna. Impulsul care trebuie să vină alături de noi, când se pune problema să-i înfruntăm pe Lucifer şi pe Ahriman – această înfruntare e de-abia la începuturile ei, deoarece toate lucrurile care sunt înfăţişate în dramele-mister vor fi accesibile sufleteşte pentru oamenii viitorului –, este un impuls pentru care omul e prea mic, un impuls care nu poate locui în mod nemijlocit nici măcar într-un trup în care poate vieţui Zarathustra, ci care poate sălăşlui în el numai în momentul în care acest trup a atins culmea evoluţiei, atunci când a ajuns la vârsta de treizeci de ani. Iată de ce Impulsul hristic nu umple o viaţă întreagă, ci doar anii cei mai maturi ai unei vieţi umane. Şi de aceea Impulsul hristic a fost prezent în trupul lui Iisus numai timp de trei ani. Tocmai în aceasta constă superioritatea Impulsului hristic, în faptul că el nu poate trăi în mod nemijlocit în acest trup uman, aşa cum a fost cazul cu entitatea lui Krishna, începând cu naşterea sa. Despre felul în care se evidenţiază din alt punct de vedere superioritatea Impulsului hristic în raport cu Impulsul lui Krishna vom mai vorbi. Dar din cele spuse până acum veţi putea observa, veţi putea simţi că, într-adevăr, aşa trebuie să fie, cum ne prezintă lucrurile raportul dintre marea Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel: că întreaga descriere din Bhagavad-Gita, fiindcă e rodul ajuns la maturitate al multor epoci anterioare, poate fi ceva desăvârşit în sine, şi că epistolele lui Pavel, fiind primii germeni ai epocii cosmice următoare, în orice caz, ai unei epoci mai evoluate, mai cuprinzătoare, trebuiau să fie mai nedesăvârsite. Astfel că cel ce descrie evoluţia lumii trebuie să recunoască imperfecţiunile epistolelor lui Pavel în comparaţie cu Bhagavad-Gita, imperfecţiuni foarte importante, care nu pot fi escamotate, dar el trebuie să înţeleagă, de asemenea, de ce a fost necesar ca aceste imperfecţiuni să existe.

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

CONFERINŢA a V-a

Köln, 1 ianuarie 1913

În cadrul acestui ciclu de conferinţe am făcut să treacă prin faţa sufletelor noastre – prin caracterizări foarte succinte, aşa cum a fost posibil, avându-se în vedere numărul mic de conferinţe – două documente importante ale omenirii şi am văzut ce impulsuri au fost necesare pentru ca acestea să poată apărea; este vorba de sublima Bhagavad-Gita şi de epistolele lui Pavel. Este important, pentru înţelegerea noastră, să evidenţiem o deosebire fundamentală care există între întregul spirit al Bhagavad-Gitei şi spiritul epistolelor lui Pavel.

Am spus deja că în Bhagavad-Gita ne întâmpină învăţăturile pe care Krishna le dă discipolului său Arjuna. Asemenea învăţături sunt date unui om individual pentru că, de fapt, e vorba de nişte învăţături intime. Această afirmaţie pare a fi contrazisă de faptul că azi oricine are acces la aceste învăţături, deoarece pot fi găsite în Bhagavad-Gita. Dar ele nu erau accesibile oricui în vremea în care a fost creată Bhagavad-Gita. Atunci, asemenea învăţături nu ajungeau la cunoştinţa tuturor, fiindcă erau obiectul unor comunicări orale. În acele vremuri vechi, învăţătorii spirituali apreciau maturitatea discipolilor, în funcţie de care transmiteau învăţături corespunzătoare. O asemenea maturitate era verificată întotdeauna.

În epoca noastră nu se mai poate proceda în acelaşi mod cu nici una dintre învăţăturile şi îndrumările spirituale, care, oricum, într-un fel sau altul, au găsit calea de acces spre publicul larg. Noi trăim într-o epocă în care, dintr-un anumit punct de vedere, viaţa spirituală a devenit publică. Aceasta nu înseamnă că nu mai există ştiinţă ocultă, dar ea nu poate fi ştiinţă ocultă prin faptul că nu e tipărită sau răspândită. Există şi în epoca noastră suficientă ştiinţă ocultă. De exemplu, teoria ştiinţei a lui Fichte [33], cu toate că oricine o poate avea sub formă de carte tipărită, e o adevărată doctrină ocultă. În definitiv, şi filosofia lui Hegel este o ştiinţă ocultă, deoarece foarte puţini oameni o cunosc şi ea are toate şansele de a rămâne o doctrină ocultă. Şi în multe alte privinţe aşa stau lucrurile în epoca actuală. Teoria fichteană a ştiinţei sau filosofia lui Hegel pot rămâne doctrine oculte, deoarece au fost scrise în aşa fel, încât majoritatea oamenilor nu le înţeleg şi adorm de îndată ce au citit primele pagini. Aşa ceva rămâne de la sine o doctrină ocultă. Şi la fel se întâmplă cu foarte multe lucruri din epoca noastră pe care oamenii cred că le cunosc. Dar, de fapt, ei nu le cunosc; prin aceasta ele rămân doctrină ocultă. Rămân doctrină ocultă şi lucruri de felul celor cuprinse în Bhagavad-Gita, chiar dacă pot deveni accesibile, pe calea tiparului, în cercurile cele mai largi. Căci unul dintre oamenii cărora le cade azi în mână Bhagavad-Gita va vedea în ea revelaţii grandioase despre evoluţia propriei sale fiinţe interioare, pe când altul nu o va privi decât ca pe o creaţie literară interesantă; pentru el toate ideile şi sentimentele exprimate în Bhagavad-Gita sunt simple banalităţi. Fiindcă nu putem crede că cineva a prelucrat cu adevărat în interiorul lui ceea ce e cuprins în Bhagavad-Gita numai pentru că se pricepe să interpreteze în spiritul ei cele cuprinse în această scriere, de care el poate că e foarte departe. În acest fel, în multe privinţe, o realitate e prin ea însăşi, prin înălţimea ei spirituală, un mijloc de protecţie împotriva banalizării.

Totuşi, acest adevăr rămâne valabil: omul individual trebuie să aplice învăţăturile prelucrate poetic în Bhagavad-Gita, să le trăiască el însuşi, dacă vrea ca sufletul său să evolueze prin ele şi să se poată, în cele din urmă, întâlni cu maestrul Yogăi, cu Krishna. Aşadar, este vorba despre ceva care e oferit de marele învăţător omului individual. Altfel stau lucrurile, dacă studiem din acelaşi punct de vedere epistolele lui Pavel. Constatăm că aici totul reprezintă o problemă a întregii comunităţi, care, în fond, se adresează unei pluralităţi de fiinţe umane. Fiindcă, dacă sesizăm înţelesul cel mai lăuntric al învăţăturii lui Krishna, trebuie să spunem: Ceea ce vieţuim prin învăţătura lui Krishna vieţuieşte fiecare pentru el însuşi, într-o severă izolare a sufletului său individual, iar întâlnirea cu Krishna o poate avea fiecare numai în calitate de pelerin singuratic pe căile sufletului, când regăsim drumul ce duce spre revelaţiile originare şi spre trăirile originare ale omenirii. Ceea ce poate oferi Krishna trebuie să fie dat fiecăruia în parte.

Altfel au stat lucrurile în ceea ce priveşte revelaţia pe care Impulsul lui Hristos a dat-o omenirii. Impulsul lui Hristos e gândit de la bun început drept un impuls care se adresează omenirii întregi, iar Misteriul de pe Golgota n-a fost săvârşit doar pentru un singur suflet, ci, dacă avem în vedere întreaga omenire, de la origini şi până la sfârşitul evoluţiei pământeşti, ceea ce a avut loc pe Golgota s-a petrecut pentru toţi oamenii. E o chestiune a comunităţii, posibilă în cea mai mare măsură. Iată de ce stilul epistolelor lui Pavel trebuie să facă abstracţie de toate cele spuse până aici, iată de ce el trebuie să fie cu totul altul, în comparaţie cu stilul sublimei Bhagavad-Gita.

Să ne reprezentăm raportul lui Krishna cu Arjuna. El îi dă îndrumări clare, ca maestru al doctrinei Yoga, despre felul cum poate să se înalţe treaptă cu treaptă în sufletul său, spre a-l putea vedea. Şi să alăturăm acestei situaţii un pasaj deosebit de important din epistolele lui Pavel, în care o anumită comunitate i se adresează apostolului cu întrebarea dacă anumite lucruri sunt adevărate, dacă anumite concepţii pot fi considerate corecte, în raport cu ceea ce spusese el însuşi. În învăţătura pe care o dă Pavel, ca răspuns, găsim un pasaj care poate fi comparat, în ceea ce priveşte măreţia sa, ba chiar şi din punct de vedere stilistic-artistic, cu ce întâlnim în sublima Bhagavad-Gita. Dar aici totul are alt ton, ne dăm seama că toate sunt spuse pe baza unei cu totul altfel de simţiri. E pasajul în care Pavel le spune corintenilor cum trebuie îmbinate diferitele daruri umane în cadrul unui grup de oameni [34].

Krishna îi spune lui Arjuna: Tu trebuie să fii aşa şi trebuie să faci cutare lucru, şi atunci vei înainta în sufletul tău treaptă cu treaptă. Corintenilor, Pavel le spune: Unul dintre voi are un dar, altul are un alt dar, un al treilea are şi el darul lui, şi dacă toate aceste daruri se îmbină în mod armonios, atunci şi din punct de vedere spiritual se naşte un întreg care poate fi pătruns în mod spiritual, în totalitate, de Hristos. Prin urmare, în virtutea situaţiei de fapt, Pavel se adresează unor oameni care conlucrează, adică unei colectivităţi umane. Cu o ocazie importantă, el se adresează unei colectivităţi umane, şi anume atunci când ia în considerare darul de a vorbi în limbi.

Ce înseamnă această vorbire în limbi pe care o întâlnim în epistolele lui Pavel? Nu e altceva decât o rămăşiţă din vechile daruri spirituale de odinioară, care apar din nou în prezent, reînnoite, dar în deplină conştienţă umană. Unde, referindu-ne la metodele noastre de iniţiere, vorbim despre inspiraţie, lucrurile stau în felul următor: un om care, în epoca noastră, ajunge până la inspiraţie, îmbină cu această inspiraţie o conştienţă clară, la fel cum îmbină o conştienţă clară cu activitatea sa intelectuală cotidiană şi cu percepţiile senzoriale de toate zilele. În

vremurile vechi lucrurile se puneau altfel. Omul vorbea ca şi cum ar fi fost instrumentul unor entităţi spirituale superioare, care se foloseau de organele sale pentru a exprima prin intermediul limbii sale unele adevăruri superioare. În acest caz, un individ uman putea să spună lucruri pe care el însuşi nu le înţelegea. Apăreau mesaje din lumea spirituală pe care transmiţătorul lor nu trebuia să le înţeleagă în mod nemijlocit, şi tocmai în Corint se întâmplaseră asemenea lucruri. Acolo un anumit număr de oameni aveau darul vorbirii în limbi. Ei puteau să comunice anumite lucruri din lumile spirituale.

Dacă omul are un asemenea dar, el poate să facă o revelaţie, dar aceasta vine din lumea spirituală. Se poate întâmpla însă ca doi oameni să facă revelaţii diferite despre acelaşi lucru, deoarece sferele spirituale sunt multiple. Un om poate să-şi găsească inspiraţia într-o anumită sferă spirituală, iar altul într-o altă sferă spirituală, şi atunci e posibil ca revelaţiile să nu fie concordante. Concordanţa poate apărea doar când un om e în stare să pătrundă în lumile respective rămânând deplin conştient. Din acest motiv, Pavel face următorul îndemn: Există oameni care pot să vorbească în limbi, şi există alţii care ştiu să găsească tâlcul tălmăcirii limbilor. Ei trebuie să conlucreze precum mâna dreaptă şi mâna stângă şi noi nu trebuie să ascultăm doar pe cei ce vorbesc în limbi, ci şi pe cei care, poate, nu au acest dar, în schimb ştiu să recunoască, să interpreteze ceea ce e în stare un om să aducă jos, pe Pământ, dintr-o sferă sau alta a lumii spirituale. Aşa că şi în acest caz Pavel îndeamnă la o activitate comunitară, care să ia naştere prin conlucrarea dintre oameni.

Pornind tocmai de la vorbirea în limbi, Pavel face acea pledoarie care, după cum am amintit deja, e atât de minunată din anumite puncte de vedere, încât poate fi comparată, în vigoarea ei, şi din alte motive decât cele prezentate ieri, cu comunicările Bhagavad-Gitei. El spune: „Iar în ceea ce priveşte darurile duhovniceşti, nu vreau, fraţilor, ca voi să fiţi în necunoştinţă. Voi ştiţi că la vremea când eraţi păgâni vă duceaţi la idolii cei necuvântători ca şi cum aţi fi fost nişte apucaţi. De aceea vă fac cunoscut că nimeni grăind în Duhul lui Dumnezeu nu zice: Anatema fie Iisus! şi nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus!, decât întru Duhul Sfânt. Sunt felurimi de daruri duhovniceşti dar e *acelaşi* Duh; şi sunt felurimi de slujiri, dar e *acelaşi* Domn; şi felurimi de lucrări sunt, dar *acelaşi* Dumnezeu este Cel Care pe toate în toţi le lucrează. Şi arătarea Duhului i se dă fiecăruia spre folosul tuturor. Unuia i se dă prin Duh cuvânt de înţelepciune, iar altuia, cuvânt de cunoaştere, potrivit aceluiaşi Duh; şi unuia într-acelaşi Duh i se dă credinţă; iar altuia darurile vindecărilor într-acelaşi Duh; unuia faceri de minuni; iar altuia, profeţie; unuia deosebirea duhurilor; iar altuia felurimea limbilor; iar altuia tălmăcirea limbilor. Şi pe toate acestea *un acelaşi Duh le lucrează,* fiecăruia în parte împărţindu-i după cum vrea El.

Că după cum trupul este *unul* şi are multe mădulare, dar toate mădularele trupului, deşi multe, sunt un trup, aşa-i şi cu Hristos. Pentru că noi toţi într-un Duh ne-am botezat, pentru ca să fim un singur trup – fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi – şi toţi la un Duh ne-am adăpat. Că nici trupul nu este un mădular, ci multe. Dacă piciorul ar zice: Pentru că nu sunt mână, eu nu sunt din trup!, asta nu înseamnă că el nu e din trup; şi dacă urechea ar zice: Pentru că nu sunt ochi, eu nu sunt din trup!, asta nu înseamnă că ea nu e din trup. Şi dacă întregul trup ar fi ochi, unde ar fi auzul? Şi dacă ar fi pe de-a-ntregul auz, unde-ar fi mirosul? Dar aşa cum e, Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare din ele, aşa cum a vrut El. Dacă ele toate ar fi un singur mădular, unde-ar fi trupul? Dar aşa cum e, sunt multe mădulare dar *un singur* trup.

Şi nu poate ochiul să-i spună mâinii: N-am nevoie de tine! sau, tot aşa, capul să le zică picioarelor: N-am nevoie de voi! Dimpotrivă, cu mult mai mult: mădularele trupului socotite a fi mai slabe, ele sunt mai trebuincioase; şi pe cele care ni se par că sunt mai de necinste ale trupului, pe acelea cu mai multă cinstire le încingem, şi cele necuviincioase ale noastre au parte de mai multă cuviinţă, de care cele cuviincioase ale noastre nu au nevoie. Dar Dumnezeu a întocmit astfel trupul, dând mai multă cinstire celui căruia îi lipseşte, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească deopotrivă unele de altele. Şi dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă cu el; şi dacă un mădular este slăvit, toate mădularele se bucură cu el. Iar voi sunteţi trupul lui Hristos, şi mădulare fiecare în parte. Şi pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică; întâi apostoli; al doilea, profeţi; al treilea, învăţători. Apoi sunt minunile (cei care le fac – nota trad.), apoi darurile vindecărilor (cei care le au – nota trad.), ajutorările, cârmuirile (cei care organizează administrarea comunităţii – nota trad.), vorbirea în limbi. Oare toţi sunt apostoli? Oare toţi sunt profeţi? Oare toţi sunt învătători? Oare toţi fac minuni? Oare toţi au darurile vindecărilor? Oare toţi vorbesc în limbi? Oare toţi pot să tălmăcească vorbirile în limbi?"*

> * Cor. I, 12, 1–30, în versiunea revizuită, redactată şi comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a B.O.R., Bucureşti, 1993 (nota trad.).

Apoi Pavel vorbeşte despre forţa care poate să lucreze în omul individual, dar şi în cadrul comunităţii, şi care uneşte toate mădularele izolate ale comunităţii, la fel cum forţa trupului reuneşte forţa mădularelor izolate ale trupului. Nici Krishna nu spune unui singur om lucruri mai frumoase decât cele pe care Pavel le-a rostit adresându-se omenirii. El vorbeşte de forţa lui Hristos, care-i uneşte pe toţi indivizii umani, la fel cum trupul uneşte diferitele mădulare. Iar forţa care poate exista în fiecare individ uman precum forţa de viaţă în fiecare mădular şi care trăieşte, totuşi, în organismul unitar al unei comunităţi, e caracterizată de Pavel în cuvinte impunătoare.

„Am să v-arăt acum o cale şi mai înaltă. De-aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, dar dacă n-am iubire, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval zăngănitor.
Şi de-aş avea darul profeţiei şi de-aş cunoaşte toate tainele şi toată ştiinţa şi de-aş avea credinţa toată să pot muta şi munţii, dar dacă n-am iubire, nimic nu sunt.
Şi toate averile mele de le-aş împărţi şi trupul meu de mi l-aş da să-l ardă, dar dacă n-am iubire, nimic nu-mi foloseşte. Iubirea rabdă-ndelung, iubirea se dăruie, ea nu invidiază; ea nu se trufeşte, nu se îngâmfă; ea nu se poartă cu necuviinţă, nu-şi caută pe ale sale, nu se întărâtă, nu ţine-n seamă răul, nu se bucură de nedreptate, ci de adevăr se bucură.
Pe toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăjduieşte, pe toate le rabdă.
Iubirea niciodată nu trece. Prorocirile vor pieri. Limbile vor înceta. Ştiinta se va sfârşi.
Cunoaşterea este numai o parte, profeţia este o altă parte. Dar când va veni ceea ce-i dăsăvârşit, atunci ceea ce-i în parte se va desfiinţa.
Când eram copil vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când am devenit bărbat, le-am desfiinţat pe cele ale copilului.
Căci acum vedem în oglindă, ca-n ghicitură; dar atunci (vom privi spiritul – nota trad.) faţă către faţă. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaşte, aşa cum şi eu deplin sunt cunoscut.
Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea, iubirea; dar cea mai mare din ele este iubirea.
Urmăriţi iubirea; şi râvniţi la darurile duhovniceşti, dar mai ales la acela al profeţiei.
Pentru că cel ce grăieşte în limbi nu oamenilor le vorbeşte, ci lui Dumnezeu; căci nimeni nu-l înţelege, dar el în Duh grăieşte taine."

Vedem că Pavel cunoaşte natura vorbirii în limbi. El spune:

„Cel ce vorbeşte în limbi nu grăieşte oamenilor, ci lui Dumnezeu; el vorbeşte aflându-se printre zei.
Dimpotrivă, cel ce face profeţii le vorbeşte oamenilor: spre zidire, îndemn şi mângâiere. Cel ce grăieşte într-o limbă pe sine însuşi se zideşte; dar cel ce profetizează zideşte Biserica.
Eu pe toţi vă vreau să grăiţi în limbi, dar cu mult mai mult să profetizaţi. Cel ce profetizează e mai mare decât cel ce grăieşte în limbi, în afară numai dacă acesta şi tălmăceşte, pentru ca Biserica să primească zidire.
Iar acum, fraţilor, dac-aş veni la voi grăind în limbi, de ce folos v-aş fi dacă nu vă vorbesc fie întru descoperire, fie întru cunostintă, fie întru

profeţie, fie întru învăţătură?
Căci aşa cum instrumentele muzicale – fie flaut, fie ţiteră: de nu vor scoate sunete deosebite, cum se va cunoaşte care este din flaut sau care este din titeră? Iar dacă trâmbita va scoate un sunet fără semn (adică fără timbrul caracteristic – nota trad.), cine se va pregăti de război?
Aşa şi voi: dacă prin limba voastră nu veţi scoate cuvânt lesne de înţeles, cum se va cunoaşte ce aţi grăit? Veţi vorbi în vânt."*

* Cor., 12, 31; 13, 1–13; 14, 1–9 (nota trad.).

Toate acestea ne arată că diferitele daruri spirituale trebuie să fie oferite membrilor comunităţii şi că ei trebuie să conlucreze, ca individualităţi. Dar cu aceasta ne situăm, de asemenea, în punctul în care revelaţia lui Pavel trebuie să se deosebească în mod fundamental, datorită momentului din evoluţia omenirii în care apare, de revelaţia lui Krishna.

Revelaţia lui Krishna se adresează omului individual, dar, în fond, fiecărui om, când devine atât de matur încât să poată parcurge ascendent calea sufletului; aşa cum spune maestrul doctrinei Yoga. Suntem trimişi cu gândul la vremurile străvechi ale omenirii, la care, în sensul învăţăturii lui Krishna, vrem, de fapt, să ne întoarcem, în spirit. În acele timpuri oamenii erau mai puţin individualizaţi, încât se putea presupune că aceeaşi învăţătură şi aceleaşi îndrumări erau bune pentru orice om.

Pavel s-a aflat în fata unei omeniri ai cărei membri se diferenţiaseră în mod individual şi era chiar necesar ca ei să se diferenţieze, fiecare cu darul său special. Acum nu se mai putea conta pe faptul că ar fi posibil să se dea acelaşi lucru fiecărui suflet individual, era necesar să se atragă atenţia asupra a ceea ce planează invizibil peste toate. Acest ceva este Impulsul hristic. Impulsul hristic este ca un fel de nou suflet-grup al omenirii, dar un suflet-grup care vrea să fie căutat de această omenire în mod conştient.

Ca să ne lămurim asupra acestui lucru, să ne reprezentăm cum arată în lumea spirituală unii discipoli ai lui Krishna şi cum arată acei oameni care au fost atinşi în străfundul cel mai adânc al fiinţei lor de Impulsul hristic. Fiecare dintre discipolii lui Krishna a aprins înăuntrul său acelaşi impuls, care i-a fost dat de maestrul căii Yoga. În viaţa spirituală toţi sunt la fel. Tuturor le-au fost date aceleaşi îndrumări. Cei care au fost atinşi de Impulsul hristic, sunt independenti de trup în lumea spirituală; fiecare cu individualitatea sa, cu forţele lui spirituale diferenţiate. De aceea, în lumea spirituală fiecare poate face altceva. Iar conducătorul, cel care se revarsă în sufletul fiecăruia, oricât de individual ar fi acesta, este Hristos, care e prezent în sufletul fiecăruia şi planează totodată deasupra tuturor. În acest caz, avem de-a face cu o comunitate diferenţiată, chiar şi acolo unde sufletele sunt independente de trup, în timp ce sufletele discipolilor lui Krishna constituie un tot unitar, dacă au primit îndrumările de la maestrul căii Yoga. Dar sensul evoluţiei omenirii este ca sufletele să se diferenţieze din ce în ce mai mult.

Acesta este motivul pentru care Krishna vorbeşte altfel decât Pavel. El i se adresează – aşa cum mărturiseşte în Bhagavad-Gita – discipolului. Pavel se adresează fiecărui om, şi totul rămâne o problemă a evoluţiei individuale: potrivit cu gradul său de maturitate, individul uman se poate opri pe una din treptele incarnărilor sale, la viaţa exoterică, sau poate să se îndrepte spre esoterism şi să se înalţe la nivelul unui creştinism esoteric. În creştinism putem ajunge pe culmile esoterismului, dar plecăm din cu totul alt punct decât cel din care pornim în învăţătura lui Krishna. În învăţătura lui Krishna fiecare pleacă din locul în care e situat, ca om, şi fiecare îşi înalţă sufletul spre culmi, ca individ, ca om izolat. În creştinism se pleacă de la stabilirea unei relaţii, a unei legături cu Impulsul hristic, înainte chiar de a se face primul pas, de la faptul că acesta precede tot restul.

Pe drumul spiritual ce duce la Krishna poate merge doar cel ce respectă îndrumările date de acesta, pe drumul spiritual spre Hristos poate merge oricine, fiindcă jertfa Misteriului de pe Golgota a fost săvârşit pentru toţi oamenii care pot avea o relaţie cu Misteriul. Dar aceasta e o faptă exterioară, săvârşită pe planul fizic. De aceea, primul pas are loc pe planul fizic. Acesta e principalul.

Dacă înţelegem importanţa pe care o are Impulsul hristic pentru întreaga istorie a lumii, nu e nevoie să avem ca punct de plecare o anumită confesiune creştină; în epoca noastră se poate pleca chiar de la un punct de vedere total opus sau chiar de la indiferenţă faţă de Hristos. Dar, dacă un om se cufundă în viaţa spirituală, dacă percepe contradicţiile şi inepţiile materialismului, este posibil, în epoca noastră, ca punctul de plecare, calea cea mai autentică spre Hristos, să nu-l constituie o anumită confesiune religioasă. Când în afara cercurilor noastre se spune despre noi că pornim de la un anumit crez legat de Hristos, această afirmaţie poate fi considerată o calomnie, deoarece nu e vorba de faptul că se are în vedere o confesiune religioasă oarecare, ci de faptul că se pleacă de la înseşi condiţiile vieţii spirituale şi că orice om, indiferent că e mahomedan sau budist, evreu, hinduist sau creştin, poate să înţeleagă Impulsul hristic, în întreaga sa semnificaţie pentru evoluţia omenirii. Întreaga concepţie şi modul de a vorbi ale lui Pavel sunt pătrunse de acest adevăr şi, din acest punct de vedere, el e personalitatea dătătoare de ton în ceea ce priveşte prima vestire a Impulsului hristic în lume.

Când am arătat că filosofia Samkhya urmăreşte schimbările formelor, ceea ce se referă la prakriti, am avut ocazia să spunem: În tot ceea ce stă la baza profundelor sale epistole, Pavel acţionează din purusha, din sufletesc. Despre devenirea şi destinul sufletului, aşa cum traversează el întreaga dezvoltare a omenirii, evoluând în multiple feluri, despre toate acestea găsim la Pavel lămuriri precise şi profunde.

Există o deosebire fundamentală între ce a realizat gândirea orientală şi ce întâlnim la Pavel, expus cu o claritate atât de admirabilă. Am arătat ieri că tot ce face Krishna are scopul de a-l ajuta pe om să găsească drumul care-l scoate din sfera formelor schimbătoare. Dar prakriti rămâne în afară, ca ceva străin sufletului. În cadrul acestei evoluţii orientale, chiar şi în cadrul iniţierii orientale, toate eforturile au ca scop de a ne elibera de existenţa materială, de ceea ce există ca natură în afară, în jurul nostru. Ceea ce e răspândit în afară, ca natură, se prezintă, în sensul filosofiei vedice, drept maya. Tot ce se află în afară e maya; eliberarea de maya este Yoga. Am văzut că în Bhagavad-Gita se cere ca omul să se elibereze de tot ce face, lucrează, vrea şi gândeşte, de lucrurile faţă de care simte plăcere şi încântare, să se elibereze şi să triumfe, ca suflet, asupra a tot ce e realitate exterioară. Lucrarea pe care omul o săvârşeşte trebuie să se desprindă de el, dacă putem spune aşa, şi astfel, odihnindu-se în sine însuşi, el să fie mulţumit. Aşa că, de fapt, ţelul care stă în faţa sufletului oricărui discipol care vrea să evolueze în sensul învăţăturii lui Krishna e acela de a deveni un paramahamsa, adică un înalt iniţiat, care lasă în urmă întreaga existenţă materială, care triumfă asupra a tot ce a săvârşit el însuşi aflându-se încă în cadrul lumii senzoriale, un om care duce o existentă pur spirituală, care a biruit lumea senzorială în aşa măsură, încât în el nu mai există nici o dorinţă de a se reincarna, nu mai are nimic comun cu tot ce s-a integrat acestei existenţe senzoriale, ca lucrare a sa. Aceasta înseamnă ieşirea din maya, biruirea acestei maya.

Nu tot aşa stau lucrurile în cazul lui Pavel. Avem impresia că, dacă i-ar veni în întâmpinare asemenea învăţături orientale, ceva din străfundurile mai adânci ale sufletului său l-ar face să rostească cuvintele: Da, tu vrei să evoluezi spre a ieşi din înlănţuirea tuturor lucrurilor care te înconjoară aici precum şi a tuturor lucrărilor pe care le-ai săvârşit vreodată în realitatea exterioară. Vrei să părăseşti toate acestea, lăsându-le în urma ta? Oare nu sunt toate acestea opera lui Dumnezeu, nu sunt ele realităţi divine, create pe cale spirituală de Dumnezeu? Oare nu dispreţuieşti creaţiile lui Dumnezeu, când vrei să te lepezi de toate acestea? Nu trăieşte în ele revelarea lui Dumnezeu, spiritul lui Dumnezeu? N-ai vrut, mai întâi, în propriile tale lucrări, să-l redai pe Dumnezeu, cu iubire, credinţă şi dăruire, iar acum încerci să triumfi asupra a ceea ce e lucrarea lui Dumnezeu?

Ar fi bine dacă ne-am înscrie adânc în suflet aceste cuvinte, care n-au fost rostite niciodată de Pavel, desigur, dar care pulsează din adâncurile sufletului său, deoarece în ele se exprimă esenţa a ceea ce noi recunoaştem drept revelaţie occidentală. Noi vorbim în sensul lui Pavel despre maya care ne înconjoară. Mai spunem: Pretutindeni suntem înconjuraţi de maya! Oare în această maya nu există revelarea spiritului, nu sunt toate acestea o operă spirituală divină şi nu e un sacrilegiu să nu înţelegi că avem de-a face cu o asemenea creaţie? La aceasta se adaugă alte întrebări: De ce sunt toate acestea maya? De ce vedem maya de jur împrejurul nostru? Occidentul nu se opreşte la întrebarea dacă toate acestea sunt maya; el întreabă de ce sunt ele maya. Şi de aici rezultă un răspuns care ne conduce în interiorul sufletescului, în purusha: Deoarece odinioară a căzut în puterea lui Lucifer, sufletul vede totul prin vălul mayei, el, ca suflet, aşterne vălul mayei peste toate lucrurile. Oare lumea obiectivă e de vină că noi vedem maya? Nu. Nouă, ca suflete, lumea obiectivă ne-ar apărea în adevărul ei, dacă n-am fi căzut pradă lui Lucifer. Ea ne apare drept maya doar din cauză că nu suntem în stare să pătrundem până în ultimele temeiuri ceea ce există în jurul nostru. Şi aceasta se întâmplă din cauză că sufletul a căzut pradă lui Lucifer; nu e vina zeilor, e vina propriului suflet. Tu, suflete, ai făcut ca lumea să fie maya pentru tine, prin faptul că ai căzut pradă lui Lucifer.

De la cea mai înaltă exprimare spiritual-ştiinţifică a acestui adevăr şi până jos, la cuvântul lui Goethe: „Simţurile nu înşeală, dar judecata înşeală" [35], e o linie dreaptă. Filistinii şi zeloţii pot să-l combată cât vor pe Gcethe, ei pot să combată oricât creştinismul lui Goethe, el tot a avut dreptul de a spune că el e unul dintre oamenii cei mai creştini [36], fiindcă în adâncul fiinţei sale Goethe gândea hristic până şi în această maximă. Sufletul e vinovat de faptul că ceea ce vede nu-i apare în adevărul său, ci ca maya, ceea ce în orientalism ni se înfăţişează ca fiind faptă a zeilor înşişi; aici e îndreptat spre străfundurile sufletului uman, unde se dă mereu lupta cu Lucifer.

Dacă-l privim în întreaga sa semnificaţie, orientalismul este într-un anumit sens materialism, tocmai din cauză că nu recunoaşte spiritualitatea mayei şi vrea să iasă din cadrul realităţii materiale. Ceea ce pulsează în epistolele lui Pavel şi, în viitor, se va răspândi pe întreaga suprafaţă a pământului, e o învăţătură despre suflet, chiar dacă, deocamdată, e prezentă numai sub formă de germene şi, de aceea, poate fi atât de prost înţeleasă în epoca noastră care are caracter tamas. Natura deosebită a mayei trebuie bine înţeleasă, şi de-abia atunci va fi cunoscută esenţa progresului viitor al omenirii. Atunci vom înţelege la ce se referă Pavel când vorbeşte de primul Adam, al cărui suflet a căzut pradă lui Lucifer şi care, din această cauză a fost prins în mrejele materiei; aceasta nu înseamnă altceva decât că s-a încurcat în plasa unui mod greşit de a vieţui materia. Materia din lumea exterioară, care e creaţia lui Dumnezeu, e bună. Ceea ce se petrece în interiorul ei, e bun. Ceea ce sufletul a vieţuit în contact cu această lume a devenit din ce în ce mai rău, din cauză că sufletul a căzut în puterea lui Lucifer. Pavel îl numeşte pe Hristos al doilea Adam [37], pentru că el a intrat în lume neispitit de Lucifer şi poate deveni, datorită acestui fapt, conducătorul şi prietenul sufletelor umane, care le ajută să se îndepărteze de Lucifer, adică să-şi stabilească o relaţie corectă cu acesta.

Pavel n-a putut să comunice omenirii din vremea sa tot ce ştia ca iniţiat. Cine se pătrunde de învăţăturile epistolelor lui Pavel îşi va da seama că ele sunt mult mai profunde decât exprimă în exterior. Aceasta se întâmplă deoarece Pavel trebuia să se adreseze unei comunităţi şi să ţină seama de puterea de înţelegere a umanităţii. Iată de ce, în epistolele sale, multe lucruri par să se contrazică. Dacă vom pătrunde însă în adâncul lor, vom întâlni pretutindeni impulsurile ce vin de la Fiinţa lui Hristos.

Să ne amintim cum am descris noi Misteriul de pe Golgota. De-a lungul anilor, am înţeles că există două relatări diferite despre copilăria lui Iisus Hristos [38], cea din Evanghelia lui Matei şi cea din Evanghelia lui Luca, deoarece, în realitate, avem de-a face cu doi copii Iisus. Şi am înţeles că, din punct de vedere exterior, după carne, ca să vorbim în sensul lui Pavel, adică după descendenţa fizică, cei doi copii Iisus se trag din seminţia lui David, unul din linia genealogică a lui Nathan, celălalt din linia lui Solomon, că, prin urmare, cam în acelaşi timp s-au născut doi copii Iisus. Într-unul din băieţi, în cel din Evanghelia lui Matei, îl găsim reincarnat pe Zarathustra, şi am subliniat că în celălalt băiat Iisus, pe care ni-l înfăţişează Evanghelia lui Luca, nu se află un eu uman propriu-zis, de felul celui care exista în celălalt băiat Iisus, în care trăieşte un eu evoluat, cum este eul lui Zarathustra. În copilul Iisus din Evanghelia lui Luca vieţuieşte acel ceva din om care n-a intrat în fluxul evoluţiei umane pe Pământ.

E destul de greu să ajungem la o reprezentare corectă asupra acestui aspect. Numai dacă încercaţi să vă reprezentaţi cum sufletul care a fost incarnat în Adam, deci în cel care poate fi desemnat ca Adam, în sensul cărţii mele ***Ştiinţa ocultă*** [39], cade pradă ispitirii lui Lucifer, care e înfăţişată în mod simbolic în Biblie prin căderea în păcat a omului edenic. Imaginaţi-vă acest lucru, şi mai imaginaţi-vă că pe lângă acea substanţă sufletească umană care s-a incarnat în trupul lui Adam mai există o esenţă umană, o entitate umană care nu s-a incarnat atunci, care n-a pătruns într-un corp fizic, ci a rămas sub formă sufletească. Nu e necesar să vă reprezentaţi decât că, înainte ca în evoluţia omenirii să fi luat naştere un om fizic, avem de-a face cu un suflet, care s-a împărţit apoi în două. Una dintre părţi, unul dintre urmaşii sufletului comun, se incarnează în Adam, şi astfel acest suflet intră în incarnare, cade pradă ispitirii lui Lucifer ş.a.m.d. Cât despre celălalt suflet, sufletul-frate al primului, conducerea înţeleaptă a lumii prevede că nu va fi bine dacă se va incarna şi el. Aşa că acest suflet e reţinut în lumea sufletească; prin urmare, el nu trăieşte în şirul incarnărilor omenirii, ci e păstrat în rezervă. Cu el intră în legătură numai iniţiaţii Misteriilor. Aşadar, acest suflet nu îşi însuşeşte trăirea eului nici în cursul acestei evoluţii care are loc înainte de Misteriul de pe Golgota, deoarece o asemenea trăire e vieţuită numai prin incarnarea în trupul uman. În acest suflet există, totuşi, întreaga înţelepciune care putuse fi vieţuită pe Saturn, Soare, Lună, există întreaga iubire de care un suflet uman poate fi capabil. S-ar putea spune deci că acest suflet rămâne nevinovat, în raport cu întreaga vină de care se poate pătrunde omenirea de-a lungul incarnărilor sale. Acest suflet nu l-am fi putut întâlni sub formă exterioară, ca om; el era perceput numai de către vechii clarvăzători. Şi aceştia chiar îl percepeau. El avea, ca să spunem aşa, relaţii cu Misteriile. Este vorba deci de un suflet care există în cadrul evoluţiei omenirii, dar e situat, totuşi, deasupra ei, un suflet care nu putea fi perceput decât pe cale spirituală, un precursor al omului, un adevărat supraom.

Acesta e sufletul care a fost incarnat în locul unui eu, în copilul Iisus din Evanghelia lui Luca. Vă amintiţi conferinţele de la Basel [40]. Acolo am descris acest eveniment. Avem de-a face deci cu un suflet care doar seamănă cu un eu, care lasă impresia, în mod absolut firesc, când intră în trupul lui Iisus, că e un eu, dar manifestările sale sunt deosebite de ale unui eu obişnuit. Am subliniat deja faptul că băiatul din Evanghelia lui Luca a vorbit imediat ce a venit pe lume într-o limbă pe care mama sa o înţelegea; şi alte fenomene similare au fost observate. Ştim apoi că băiatul din Evanghelia lui Matei, în care a trăit eul lui Zarathustra, a crescut până la vârsta de doisprezece ani; el nu poseda nici un fel de cunoaştere sau ştiinţă umană deosebită, purta însă în el înţelepciune divină şi putere de jertfă divină.

Băiatul din Evanghelia lui Luca a crescut, fără a se dovedi prea bine înzestrat pentru lucrurile pe care cineva le poate învăţa ca om, din punct de vedere exterior. Şi mai ştim că trupul copilului Iisus despre care relatează Evanghelia lui Matei a fost părăsit de eul lui Zarathustra şi că atunci când copilul Iisus din Evanghelia lui Luca avea doisprezece ani eul lui Zarathustra a luat în stăpânire trupul acestui copil Iisus. E momentul la care se face aluzie când se spune că băiatul Iisus din Evanghelia lui Luca, în vârstă de doisprezece ani, e găsit în templu de către părinţii săi, care-l pierduseră, învăţându-i pe înţelepţi.

Mai ştim că acest copil din Evanghelia lui Luca poartă în sine, până la vârsta de treizeci de ani, când acesta părăseşte trupul copilului Iisus, eul lui Zarathustra şi că tot ceea ce este acum înveliş e luat în stăpânire de Hristos, care este o fiinţă supraumană, aparţinând ierarhiilor superioare şi care a putut locui într-un trup uman numai în aceste împrejurări, datorită faptului că i-a fost oferit prin jertfă un trup care până la doisprezece ani fusese pătruns de forţele înţelepciunii preumane, de forţele iubirii divine preumane, şi în care, apoi, a pătruns tot ceea ce

fusese cucerit de eul lui Zarathustra de-a lungul multor incarnări, prin iniţiere. Poate că nimic nu trezeşte în noi atât de bine respectul, veneraţia, pe scurt, sentimentul potrivit faţă de Fiinţa lui Hristos ca încercarea de a înţelege ce fel de corporalitate a fost necesară pentru ca acest Eu hristic să poată pătrunde în omenire.

Unii au găsit, în această descriere, care vine din adâncurile sfintelor Misterii ale epocii moderne, că entitatea lui Hristos pare mai puţin intimă şi umană decât acel Iisus Hristos pe care mulţi l-au venerat aşa cum şi-l reprezintă majoritatea oamenilor: familiar, accesibil omului, incarnat într-un trup uman obişnuit, în care nu vieţuise nimic de felul unui eu al lui Zarathustra. S-a reproşat învăţăturii aduse de noi faptul că acest Iisus Hristos al nostru a fost alcătuit din forţele existente pe toate tărâmurile lumii. Asemenea reproşuri provin din comoditatea cunoaşterii umane, a simţirii umane, care nu vrea să se ridice până la culmile reale ale simţirii şi sentimentului. Realitatea supremă trebuie cucerită şi prin faptul că sufletul nostru se străduieşte să ajungă la acea intensitate interioară a simţirii şi a sentimentului care e necesară, dacă vrem să facem accesibil cât de cât sufletului nostru tot ce este mai măreţ, mai înalt. Aşa că primul sentiment nu face decât să crească în intensitate, dacă-l privim într-o asemenea lumină.

Şi mai ştim un lucru. Ştim în ce fel trebuie să tălmăcim cuvintele Evangheliei: „Se revelează forţele lui Dumnezeu în înalturi, şi pace se răspândeşte printre oamenii însufleţiţi de bunăvoinţă“ [41]. Ştim că ea, solia păcii şi a iubirii, se face auzită atunci când apare copilul Iisus din Evanghelia lui Luca, datorită faptului că în corpul său astral pătrunde Buddha, aflat deja într-o entitate care-şi traversase ultima incarnare drept Gautama Buddha şi care se înălţase la deplina spiritualitate; prin urmare, în corpul astral al copilului Iisus despre care ne vorbeşte Luca s-a revelat Buddha, aşa cum evoluase el până la apariţia pe pământ a Misteriului de pe Golgota.

Astfel noi am adus în faţa noastră entitatea lui Iisus Hristos, sub forma în care ea poate fi dată omenirii de-abia azi, din adâncurile ştiinţei oculte. Cu toate că era iniţiat, Pavel a fost nevoit să vorbească, pentru vremurile de atunci, în cuvinte mai uşor de înţeles; el nu putea presupune că se adresează unei omeniri care înţelege deja noţiuni de felul celor pe care noi le putem aduce aproape de inimile umane. Ceea ce a constituit dimensiunea inspiraţiei sale s-a datorat însă iniţierii care i se dăruise prin har divin. Eu spun că această iniţiere este săvârşită prin har divin, pentru că Pavel nu a ajuns la ea pe calea unei evoluţii obişnuite, în cadrul vechilor Misterii, ci prin har venit de sus, mergând spre Damasc, unde i s-a arătat Hristos cel înviat. El a întâmpinat această apariţie de pe drumul Damascului [42] ştiind că de la Misteriul de pe Golgota trăieşte unit cu sfera lumii pământeşti ceea ce a înviat atunci pe Golgota. El l-a recunoscut pe Hristos cel înviat. Şi pe el l-a vestit de atunci înainte. De ce a putut să-l perceapă aşa cum i s-a arătat?

Trebuie să ne adâncim puţin în natura unei asemenea viziuni, a unei asemenea manifestări ca cea de pe drumul Damascului, deoarece ea a fost, totuşi, o manifestare de o natură cu totul deosebită. Numai acei oameni care nu vor cu adevărat să înveţe ceva din realităţile oculte pot pune de-a valma tot ceea ce e fenomen vizionar şi nu fac deosebire între viziunea lui Pavel şi multe alte viziuni, de felul celor pe care le-au avut sfinţii de mai târziu. Aşa face, de exemplu, autorul *Soliei păcii* [43], care se numără printre cei ce nu vor să înveţe cu adevărat ceva în legătură cu realităţile oculte.

Ce reprezintă, de fapt, acest fenomen, de ce Pavel a putut să-l perceapă pe Hristos aşa cum i-a apărut în faţa oraşului Damasc? Acesta era Hristos cel înviat? Întrebarea aceasta conduce la o altă întrebare: Ce a făcut necesar ca întreaga entitate a lui Hristos să poată coborî în Iisus din Nazaret, prin acel eveniment care ne este prezentat drept Botezul în Iordan oficiat de Ioan? Am spus mai înainte cum a fost pregătită acea corporalitate în care urma să coboare entitatea lui Hristos. Dar cum s-a putut ca Cel Înviat să poată apărea sub o formă sufletească atât de densă ca cea în care i s-a revelat lui Pavel? Cum explicăm acea aură de lumină în care Hristos i-a apărut lui Pavel în faţa Damascului? De unde a provenit ea?

Dacă vrem să aflăm răspunsul la aceste întrebări, trebuie să adăugăm câte ceva în completarea celor spuse mai înainte. V-am spus că a existat un fel de suflet-frate al lui Adam, al acelui Adam care a intrat în şirul generaţiilor umane. Sufletul-frate al lui Adam a rămas în lumea sufletească. Şi tot acest suflet-frate a fost acela care s-a incarnat în copilul Iisus din Evanghelia lui Luca. Dar el nu se incarnase pentru prima oară, în sensul strict al cuvântului, ca om fizic, ci se mai incarna o dată, în mod profetic. Şi înainte de acest moment fusese folosit deja ca sol al sfintelor Misterii. V-am mai spus că el a avut relaţii cu Misteriile, a fost îngrijit şi cultivat în Misterii, ca să spun aşa, şi a fost trimis în locul în care se întâmpla ceva important în omenire. El era însă doar o apariţie sub formă de corp eteric, de aceea a putut fi perceput numai cât timp a existat vechea clarvedere. Dar aceasta a existat în vremurile de demult. Acest suflet-frate al lui Adam n-a trebuit să ajungă până în corpul fizic ca să poată fi văzut. Aşa că el a apărut de multe ori în evoluţia omenirii, trimis de impulsurile Misteriilor întotdeauna când în evoluţia pământească trebuia să se producă lucruri importante. Dar n-a avut nevoie să se incarneze, în vremurile vechi, deoarece atunci exista clarvederea.

El a fost nevoit să se incarneze pentru prima oară în perioada în care trebuia depăşită vechea clarvedere, la trecerea omenirii de la a treia la a patra epocă postatlanteană, despre care am vorbit ieri. Şi atunci a acceptat un fel de incarnare compensatorie, a intrat în această incarnare pentru a se putea manifesta în perioada în care clarvederea dispăruse. Acest suflet-frate al lui Adam a fost incarnat în Krishna, singura dată când a trebuit să apară, spre a deveni vizibil şi din punct de vedere fizic, apoi el s-a incarnat din nou în copilul Iisus despre care pomeneşte evanghelistul Luca. Înţelegem acuma de ce Krishna vorbeşte într-un mod atât de suprauman, de ce el e cel mai bun învăţător pentru eul uman, de ce reprezintă, ca să spunem aşa, o depăşire a eului, de ce pare atât de minunat din punct de vedere sufletesc. Pentru că în acel moment sublim pe care l-am adus în faţa sufletelor noastre acum câteva zile el apare drept omul care încă nu s-a cufundat în şirul incarnărilor umane.

Apoi el apare din nou, spre a se incarna în copilul Iisus despre care am vorbit. De aici, acea desăvârşire care ia naştere atunci când cele mai importante concepţii despre lume ale Asiei se reunesc în copilul Iisus care a împlinit doisprezece ani, când eul lui Zarathustra se uneşte cu spiritul lui Krishna. Acum învăţaţilor din templu nu le mai vorbeşte doar Zarathustra. El vorbeşte ca eu, el vorbeşte cu mijloacele prin care Krishna a vestit odinioară doctrina Yoga, vorbeşte despre o Yoga care s-a ridicat cu încă o treaptă spre înalturi; el se uneşte cu forţa lui Krishna, cu Krishna însuşi, pentru a creşte până la vârsta de treizeci de ani. Şi de-abia după aceasta avem acea corporalitate completă care poate fi luată în stăpânire de Hristos. În acest fel se întâlnesc şi confluează curentele spirituale ale omenirii. Astfel că, în momentul când are loc Misteriul de pe Golgota, avem o colaborare a celor mai importanţi conducători ai omenirii, o sinteză a vieţii spirituale.

Când Pavel are viziunea din faţa Damascului, ceea ce îi apare este Hristos. Aura de lumină în care se înveştmântează Hristos este Krishna. Şi datorită faptului că Hristos l-a luat pe Krishna drept înveliş sufletesc al său, prin care va acţiona de atunci înainte, în ceea ce începe să strălucească acum în Hristos e prezent, de asemenea, tot ce a fost cândva conţinutul sublimei Bhagavad-Gita.

Găsim în cărţile Noului Testament multe adevăruri din vechea învătătură a lui Krishna, chiar dacă aici ele sunt disipate peste tot. Dar învătătura lui Krishna a devenit un bun al întregii omeniri datorită faptului că Hristos nu este un eu uman şi nu face parte din omenire, ci din ierarhiile superioare. Dar în felul acesta Hristos aparţine acelor vremuri în care omul nu era încă separat de ceea ce-l înconjoară acum ca existenţă materială şi care, în urma ispitirii sale de către Lucifer, i se prezintă învăluită în maya. Dacă urmărim întreaga evoluţie a trecutului, vedem că în acele vremuri vechi nu exista încă acea separare riguroasă dintre spiritual şi material, că cele materiale se mai revelau încă în mod spiritual, că spiritualul se mai revela încă în mod exterior. Datorită faptului că prin Impulsul hristic de omenire se apropie ceva care

exclude o separare atât de riguroasă între purusha şi praktriti ca cea care ni se înfăţişează în filosofia Samkhya, Hristos devine călăuzitorul oamenilor din sine spre afară, dar şi spre creaţia lui Dumnezeu. Oare ne este îngăduit atunci să spunem că trebuie să părăsim neapărat lumea mayei, dacă ne-am dat seama că ea apare din vina noastră? Nu, deoarece acest lucru ar fi un sacrilegiu faţă de spiritualul din lume; ar însemna să-i atribuim materiei însuşiri peste care aşternem noi înşine vălul mayei. Mai degrabă ar trebui să sperăm că, dacă vom birui în noi ceea ce face ca materia să ne apară drept maya, ne vom împăca iar cu lumea. Oare din această lume care ne înconjoară nu se iveşte ceva care ne spune că ea e o creaţie a Elohimilor şi că în ultima zi a Creaţiunii aceşti Elohimi au spus: Şi iată, erau bune foarte? [44]

Aceasta ar fi karma care s-ar împlini, dacă ar exista doar o învăţătură a lui Krishna, deoarece în lume nu există nimic a cărui karmă să nu se împlinească. Dacă în veşnicie n-ar exista decât învăţătura lui Krishna, existenţei materiale a lumii înconjurătoare, revelării lui Dumnezeu, despre care la începutul evoluţiei pământeşti Elohimii au spus: Şi iată, totul este foarte bine, atunci acestei revelări a lui Dumnezeu i s-ar contrapune concepţia umană: Ea nu este bună, trebuie s-o părăsese! Judecata omului s-ar situa deasupra judecăţii lui Dumnezeu. Aşa că noi trebuie să înţelegem cuvintele care stau, ca o taină, la începutul evoluţiei. Nu trebuie să punem părerea oamenilor mai presus de părerea lui Dumnezeu. Dacă am putea elimina din fiinţa noastră orice vină şi dacă ar rămâne ca singura greşeală faptul că blasfemiem creaţiunea Elohimilor, atunci karma pământească ar trebui să se împlinească şi în viitor totul s-ar prăbuşi peste noi. Aşa s-ar împlini karma, în mod inevitabil.

Pentru ca acest lucru să nu se întâmple, Hristos a venit în lume sub o formă vizibilă, spre a ne împăca în aşa fel cu lumea, încât noi să învăţăm cum putem birui ispitirile lui Lucifer, încât să percepem revelarea lui Dumnezeu în lume în adevărata ei înfăţişare, încât să-l găsim pe Hristos, pe cel care ne împacă cu lumea, care ne introduce în arta de a vedea adevărata înfăţişare a revelării lui Dumnezeu în lume, încât să învăţăm prin El sensul cuvântului străvechi: „Şi iată, erau bune foarte". Mai avem nevoie de Hristos pentru a învăţa să ne oferim ceea ce nu avem voie să atribuim lumii. Şi chiar dacă toate celelalte păcate ne-ar putea fi luate, acest păcat a trebuit să ne fie ridicat de către El.

Transformat într-un sentiment moral, acest lucru ne prezintă Impulsul hristic într-o perspectivă nouă. El ne arată, în acelaşi timp, de ce a fost necesar ca Impulsul hristic să se învăluie în Impulsul lui Krishna, ca suflet superior.

Dragi prieteni, o discuţie de felul celei pe care am intenţionat s-o port cu prilejul acestui ciclu de conferinţe nu vrea să fie percepută doar ca o teorie, ca o însumare de idei şi noţiuni pe care să ni le însuşim, ci aş vrea ca ea să fie primită ca un dar de Anul Nou, ca un dar care să acţioneze în noul an, să se propage mai departe, sub forma a ceea ce poate simţi omul când înţelege Impulsul hristic, în măsura în care acest impuls ne ajută să pătrundem cuvintele Elohimilor, pe care trebuie să le percepem aşa cum sunt ele în punctul de plecare, în momentul începutului originar al Creaţiunii noastre pământeşti. Şi vă rog să luaţi ceea ce am intenţionat să ofer prin acest ciclu de conferinţe drept punct de plecare al curentului nostru spiritual antroposofic. Acest curent spiritual trebuie să fie antroposofic deoarece prin el este necesar să devină tot mai cunoscut felul în care omul poate să ajungă, în sine, la autocunoaştere. Omul nu poate încă să realizeze autocunoaşterea deplină, antropos nu poate încă să ajungă la cunoaşterea lui antropos, omul la cunoaşterea omului, cât timp acest om priveşte problema pe care trebuie s-o rezolve în propriul său suflet drept o confruntare care are loc între el şi natura exterioară.

Dacă noi vedem lumea cufundată în maya, aceasta e o chestiune pe care ne-au pus-o în faţă zeii, e o problemă a însuşi sufletului nostru, a unei autocunoaşteri superioare, pe care omul trebuie s-o recunoască în însăşi condiţia sa de om, e o problemă a antroposofiei, şi de-abia prin ea noi putem ajunge să înţelegem ce poate fi teosofia pentru om. Când omul îşi propune să facă parte din mişcarea antroposofică, în el trebuie să existe o modestie de cea mai înaltă calitate, pe care s-o simtă ca pe un impuls, o modestie care-l face să spună: Dacă vreau să sar peste ceea ce este o problemă a sufletului uman, dacă vreau să fac imediat saltul cel mai înalt spre Divin, se poate întâmpla să-mi piară smerenia şi în locul ei să apară trufia, şi atunci se poate instala uşor vanitatea. Fie ca Societatea antroposofică să constituie un punct de plecare spre acest înalt tărâm moral; fie ca Societatea antroposofică să evite, înainte de toate, trufia, vanitatea, ambiţia, neseriozitatea în asimilarea supremelor comori ale înţelepciunii, aceste rele care s-au furişat în rândurile ei; fie ca ea să le evite, prin faptul că, deja în punctul ei de plecare, consideră ceea ce este de rezolvat în privinţa mayei drept o problemă a sufletului uman însuşi.

Ar trebui să simţim că Societatea antroposofică este un rezultat al celei mai profunde modestii umane. Din această modestie va izvorî cea mai înaltă seriozitate cu privire la sfintele adevăruri în care ea trebuie să pătrundă, atunci când intrăm în acest domeniu al suprasensibilului, al spiritualului. Să spunem deci că ne-am luat numele de „Societate antroposofică" cu modestie, cu smerenie şi să declarăm: Fie ca lipsa de modestie, vanitatea şi ambiţia, neadevărul cărora numele de teosofie le-a putut da naştere să fie stârpite, dacă vom începe – sub semnul şi deviza modestiei – să ne îndreptăm privirile cu smerenie spre zei şi spre înţelepciunea divină, abordând, în schimb, omul şi înţelepciunea umană conform datoriei, dacă ne apropiem cu evlavie de teosofie şi dacă ne adâncim în antroposofie aşa cum ne-o cere datoria. O asemenea antroposofie ne va conduce spre lucruri divine şi spre zei. Dacă prin ea vom învăţa să privim în noi înşine cu smerenie şi adevăr, în cel mai înalt sens al cuvântului, şi dacă, înainte de toate, vom învăţa cum trebuie să luptăm cu maya şi cu întreaga eroare, printr-o autoeducaţie şi autodisciplinare riguroase, atunci fie ca deasupra noastră să stea, ca înscris pe o placă de bronz: Antroposofie! Acesta să fie pentru noi un îndemn de a căuta, înainte de orice, autocunoaşterea, autosmerenia, şi, în acest fel, să putem face încercarea de a ridica un edificiu întemeiat pe adevăr, pentru că adevărul înfloreşte numai dacă autocunoaşterea prinde rădăcini în sufletul uman cu cea mai mare seriozitate. De unde provine vanitatea, de unde provine neadevărul lăuntric? Ele apar din absenţa autocunoaşterii. De unde poate izvorî adevărul, de unde poate izvorî o veneraţie autentică faţă de lumile zeilor şi de înţelepciunile zeilor? Ele pot veni numai dintr-o autocunoaştere, autoeducaţie, autodisciplinare veritabile. Fie ca acestui ţel să-i servească tot ceea ce va pulsa în mişcarea antroposofică. Din acest motiv a fost plasat în momentul de început al mişcării antroposofice acest ciclu de conferinţe, care trebuie să furnizeze dovada că aici nu e vorba doar de ceva limitat, că prin mişcarea noastră putem să ne extindem orizontul spre acele zări care cuprind şi gândirea orientală. Noi o acceptăm cu smerenie, în mod antroposofic, autoeducându-ne şi deţinând înăuntrul nostru voinţa de a ne autoeduca şi autodisciplina. Dacă, dragii mei prieteni, antroposofta va fi practicată de dumneavoastră în acest fel, atunci ea va duce spre un final fericit, va atinge un ţel care va fi spre binele fiecărui om în parte şi al fiecărei societăti umane.

Prin aceasta am rostit cel din urmă cuvânt al ciclului de faţă, din care poate că unii vor putea prelua ceva în sufletele lor, pentru perioadele ce vor urma, în aşa fel încât acest ceva să devină rodnic în cadrul mişcării noastre antroposofice, pentru care dumneavoastră, dragii mei prieteni, v-aţi adunat pentru prima oară aici, în aceste zile. Fie să ne întâlnim întotdeauna sub semnul antroposofiei, în aşa fel încât să putem invoca în mod îndreptăţit cuvinte ca acelea pe care am vrut să le rostim acum, în încheiere, cuvinte ale modestiei, cuvinte ale autocunoaşterii, pe care să le aşezăm ca ideal în acest moment, în faţa sufletelor noastre.

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

Din „Cuvântul înainte"
la prima ediţie a cărţii (1915)

de Marie Steiner

În anul 1912, de Crăciun, a avut loc prima reuniune oficială a acelor adepţi ai unei orientări spirituale teosofice care nu voiau să se afunde într-un curent indianist dogmatizant şi care, ţinând seama de cuceririle vieţii spirituale din epoca modernă şi de impulsul cu totul nou pe care Evenimentul hristic l-a dat evoluţiei de pe Pământ, nu puteau recunoaşte drept îndreptăţită pentru Occident decât o cale spirituală adecvată stadiului de dezvoltare la care a ajuns omenirea europeană actuală. Ei au recunoscut în Rudolf Steiner pe gânditorul şi cercetătorul spiritual care corespundea tuturor exigenţelor ştiinţei moderne, care sesizase conexiunile evoluţiei istorice cum n-o mai făcuse nimeni înainte şi ale cărui descrieri cu privire la fiinţa umană dezvăluiau legături între fenomene care vorbeau prin ele însele, nu erau culese din cărţi. Dintotdeauna el a dat concepţiei sale despre om numele de „antroposofie". Şi acest nume l-au ales acum adepţii, întruniţi la Köln, ai unei ştiinţe întemeiate pe o antropologie spirituală a omului, ai unei ştiinţe care doreşte să se apropie de cunoasterea Divinului, căutând să cuprindă germenele divin existent în om, eul său.

În momentul în care Rudolf Steiner a adus Societăţii teosofice ceea ce-i lipsea, ridicând-o deasupra nivelului ei anterior, anumite puteri dătătoare de impulsuri, care intenţionau să transforme într-un instrument al lor această mişcare aflată în decădere, s-au speriat şi şi-au văzut scopurile puse în pericol. Fiindcă scopul lor nu era sinteza dintre înţelepciunea orientală şi cea occidentală, care ar fi dus la stimularea omului, ci acoperirea vieţii spirituale europene ucise cu o înţelepciune precreştină.

Acum apăruse cineva care aducea un suflu nou din străfundurile esoterismului creştin, din îmbinarea gândirii orientale cu cea occidentală, din întelepciunea trecutului şi a viitorului.

Acest impuls trebuia suprimat.

Şi astfel dorului după Hristos, care se trezea sub o formă nouă în sufletele europenilor, i-a fost opusă imaginea unui om făcut din carne şi sânge. Încă băieţandru, exercitând seducţia exotismului, un indian urma să fie „dresat" pentru a juca rolul de Mesia.

Aş vrea să-l cruţ pe cititor de manipulările aberante legate de băiatul Khrisnamurti. Tot ceea ce reclama şi propaganda pot face a fost pus în practică, spre a-l lansa. Prin diplomaţie, prin rugăminţi, şiretlicuri şi ameninţări s-a acţionat asupra secţiilor teosofice, în scopul de a le aservi noii intenţii. În diferite ţări, membrii acestor secţii au părăsit în grupuri masive rândurile societăţii. Secţia germană a protestat în mod energic, ca o comunitate unitară. Consecinţa acestui gest a fost excluderea ei din cadrul Societăţii teosofice. Legătura exterioară cu această societate era acum ruptă. Munca pentru realizarea unei ştiinţe spirituale, orientată în sens antroposofic, a fost continuată, în Europa, la fel ca înainte. Deja cu câţiva ani în urmă Rudolf Steiner condiţionase continuarea colaborării de independenţa şi autonomia deplină a muncii sale, în raport cu conducerile teosofice de orice fel. Acum comunitatea antroposofică, din care făceau parte şi mulţi străini, cei care nu putuseră să accepte noua etapă de dezvoltare a Societăţii teosofice, a luat forma unei societăţi de sine stătătoare.

Ultimele dezbateri legate de această problemă au avut loc în ultimele zile de decembrie ale anului 1912, la Köln. În acest context, Rudolf Steiner a ales, drept temă pentru ciclul de conferinţe pe care l-a ţinut în faţa antroposofilor adunaţi acolo, titlul: *Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel*.

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

Observaţii şi note

Ciclul de conferinţe care apare acum a fost ţinut de Rudolf Steiner la răscrucea dintre anii 1912–1913, cu ocazia întemeierii Societăţii antroposofice. Înainte el acţionase, timp de un deceniu, în cadrul Societăţii teosofice. Cum s-a ajuns la această situaţie se află descris în mod amănunţit în cartea autobiografică ***Viaţa mea*** (cap. 30–34). Vom aminti aici, pe scurt, doar câteva puncte esenţiale: La începutul secolului, în Rudolf Steiner se conturase hotărârea de a desfăşura o activitate publică în sensul unei ştiinţe spirituale moderne. La început, el a găsit audienţă, în ceea ce priveşte descrierea rezultatelor cercetării sale în legătură cu fiinţa umană şi cu evoluţia lumii, numai în cercul mişcării teosofice din acea vreme. De aceea, el s-a hotărât să-şi asume conducerea secţiei germane a acestei societăţi, pe cale de a fi întemeiată, funcţie care-i fusese oferită de personalităţile aflate la conducerea societăţii. Înainte de a accepta această funcţie, el a spus în modul cel mai clar posibil că va prezenta numai lucruri care rezultă din cercetarea spiritual-ştiintifică proprie care, spre deosebire de materialul oriental unilateral pe care-l propaga Societatea teosofică, îşi are rădăcinile în viaţa spirituală creştină europeană. Despre această problemă importantă Rudolf Steiner scrie în „Autobiografia" sa următoarele: „Nimeni n-a rămas nelămurit asupra faptului că în cadrul Societăţii teosofice eu voi prezenta numai rezultatele propriei mele clarvederi, pe baza căreia fac cercetările, pentru că am spus acest lucru de câte ori s-a ivit ocazia." Şi, ceva mai târziu: „Când am vorbit pentru prima oară, în anul 1902, la Londra, la congresul Societăţii teosofice, am spus: Uniunea pe care o formează diferitele secţii trebuie să constea în faptul că fiecare aduce la centru ceea ce există ascuns în ea; şi am subliniat cu cea mai mare hotărâre că eu intenţionez să fac aşa în special în ceea ce priveşte secţia germană. Am arătat în mod clar că această secţie nu-şi va desfăşura niciodată activitatea pornind de la dogme stabilite o dată pentru totdeauna, ci va constitui locul unde se derulează o cercetare spirituală independentă..." Pe parcursul câtorva ani, Rudolf Steiner a putut să activeze, în cadrul Societăţii teosofice, conform acestor principii. Apoi însă între el şi personalităţile din conducerea acestei societăţi au ieşit la suprafaţă divergenţe din ce în ce mai profunde. Din punctul de vedere al conţinutului, ele erau legate, în primul rând, de problemele creştinismului şi de felul cum el se raportează la doctrinele înţelepciunii orientale. Între anii 1912–1913 aceste divergenţe au dus la desprinderea definitivă a secţiei germane a Societăţii teosofice şi la constituirea ei ca societate independentă, sub numele de Societatea antroposofică. În ultimele zile ale lunii decembrie 1912, la Köln, au avut loc dezbaterile decisive şi a fost întemeiată Societatea antroposofică. În continuare, Rudolf Steiner a ţinut ciclul de conferinţe publicat acum, a cărui tematică a fost determinată de problematica amintită. El şi-a prezentat în mod amănunţit modul de a concepe creştinismul, care era deja cunoscut, şi a analizat importanţa acestuia pentru înţelegerea doctrinelor înţelepciunii orientale, a expus principiile de bază ale problemelor abordate şi a adus puncte de vedere noi.

Expunerile despre Bhagavad-Gita au fost continuate de către Rudolf Steiner în ciclul de conferinţe ***Bazele oculte ale Bhagavad-Gitei***, prezentat la Helsingfors între 28 iunie - 5 iulie 1913 (GA 146).

Stenograma acestor conferinţe, precum şi transcrierea iniţială în text lizibil nu mai există. Nu s-a păstrat numele stenografului. Actuala ediţie are la bază prima ediţie, publicată de Marie Steiner von Sivers, Berlin 1913 (drept ciclul nr. 25). Pentru noua ediţie din 1982 au fost completate trimiterile, iar cuprinsul a fost extins. Modul de scriere a numelor şi expresiilor hinduse au fost adaptate celui folosit de obicei azi.

Lucrările lui Rudolf Steiner din cadrul ediţiei *Opere complete* (GA) sunt indicate la trimiteri prin numărul bibliografic.

(1) „...în marele poem oriental Bhagavad-Gita": „Sublima cântare". Episod în 18 cânturi din Cartea a 6-a (Cartea Bhisma) a marelui epos popular indian Mahabharata, a cărui importanţă a fost considerată mai târziu egală cu aceea a Vedei. E cam de şapte ori mai mare decât *Iliada* şi *Odiseea* luate împreună.

(2) „...în ciclurile de conferinţe ţinute la Basel şi München": Rudolf Steiner: ***Evanghelia după Marcu*** (Basel, 1912), GA 139 şi ***Despre iniţiere. Despre veşnicie şi clipă. Despre lumina spiritului şi întunericul vieţii*** (Munchen, 1912), GA 138.

(3) Socrate din Atena, 496–399 î.Hr.
Pericle, aprox. 500–429 î.Hr., politician şi om de stat atenian.
Fidias, aprox. 500–423 î.Hr., sculptor atenian celebru.
Platon din Atena, 425–347 î.Hr.
Aristotel din Stagira, 384–322 î.Hr.
Eschil din Eleuseis, aprox 524–456 î.Hr., autor de tragedii.
Sofocle din Colonos, 496–406 î.Hr., autor de tragedii.
Euripide din Salamis, aprox. 480–406 î.Hr., autor de tragedii.

(4) Heraclit din Efes, aprox. 540–480 î.Hr., filosof.
În cartea mea ***Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile antichităţii***, (1902), GA 8.

(5) Raffaello Santi, 1483–1520.
Michelangelo Buonarroti, 1475–1564.
Leonardo da Vinci, 1452–1519.

(6)Toma d'Aquino, vezi anii 1227–1274. Vezi Rudolf Steiner, ***Filosofia lui Toma d'Aquino*** (trei conferinţe, Dornach, 1920), GA 74.

(7) Giordano Bruno, 1548–1600.

Galileo Galilei, 1564–1642.

(8) Wilhelm von Humboldt (1767–1835): vezi scrisoarea către Schlegel din 21 iunie 1923 şi scrisoarea către Gentz din 1 martie 1828.

(9) Vedele: Veda, adică „cunoaştere" sfântă, aşa se numese, luate împreună, cele mai vechi scrieri religioase ale hinduşilor, redactate în limba sancrită, scrieri în care mai persista începutul originar suprasensibil al lumii. E vorba de o „bibliografie" vastă, ale cărei texte fuseseră transmise, mult timp, numai pe cale orală. Documentele scrise găsite sunt următoarele: Sanhitas, Brahmanas, Aranyakas şi Upanişadele. În scopul simplificării, adeseori primele patru părţi ale Sanhitei (culegeri) sunt desemnate cu numele de cele patru Vede. Sunt culegeri de cântece, formule folosite la oficierea sacrificiilor şi formule magice, RigVeda fiind colecţia principală a celor mai vechi cântece şi imnuri.
Filosofia Samkhya: Samkhya (număr, enumerare). Sutrele, au fost aşternute pe hârtie de-abia prin secolul V î.Hr., totuşi originile sistemului sunt prebudiste, ca şi Mahabharata. Capila, autorul ei, a trăit, probabil, între 800 şi 500 î.Hr.
Filosofia Yoga: Căile ascezei şi cufundării meditative, sub numele de Yoga (jug, subjugare), există deja în Vede şi în Mahakharata; aprox. 150 î.Hr. Patanjali a sintetizat practica şi tradiţia căii octuple în sutre conţinând doctrina Yogăi.

(10) Vedanta (ţel sau capăt al Vedei): îşi are prima formă scrisă în Brahma-sutrele lui Badarayana (aprox. 200 î.Hr.), care, bazându-se, în principal, pe Upanişade, a dat învăţăturilor din Veda o formă sistematică. Cele mai importante comentarii asupra sistemului au fost făcute de Shankara (788–820; vezi nota 18).

(11) Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), *Monadologie*; comp. scurtul său tratat din 1714, în limba franceză (publicat fără titlu).

(12) Sattva, rajas, tamas: vezi Conferinţa a II-a.

(13) Rudolf Steiner, ***Ştiinţa ocultă*** (1910), GA 13.

(14) „...întunericul era învăluit în întuneric...": RigVeda X, 129, cunoscutul cânt despre crearea lumii.

(15) „...tot ce am spus în mica mea scriere ***Sângele e o sevă cu totul deosebită*** ": după o conferinţă din 25 octombrie 1906, ediţie separată, Dornach, 1982; în ***Cunoaşterea suprasensibilului în epoca noastră şi importaţa ei pentru viaţa actuală***, GA 55.

(16)„Nu eu, ci Hristos în mine": Epistola către galateni II, 20.

(17) Shankaracharya (de obicei, Shankara, 788–820 d. Hr.): important maestru indian al înţelepciunii. În hinduism e venerat ca incarnare a lui Shiva; adversar al budismului. Comentator al celor mai importante scrieri religioase şi al Bhagavad-Gitei şi întemeietor al sistemului Vedanta, devenit clasic.

(18) „...corpul astral, corpul eteric sau al vieţii şi corpul fizic"; „...sufletul senzaţiei, sufletul raţiunii sau afectiv şi sufletul conştientei": vezi Rudolf Steiner, ***Teosofie*** (1904), GA 9, cap. „Fiinţa omului".

(19) „... acel ciclu de conferinţe ... în legătură cu explicarea prin prisma ştiinţei spirituale a Creaţiunii": ***Misterele istoriei biblice a genezei. Lucrarea celor şase zile în Cartea I a lui Moise*** (Munchen, 1910), GA 122.

(20) Aristotel, *De anima*, în special cartea a II-a, cap. 1–3; aisthetikon, acea parte a sufletului care e stimulată prin simţuri, care simte; orektikon – partea care doreşte; kinetikon – cea care se mişcă; dianoetikon – partea care gândeşte, a sufletului.

(21) Diversele pasaje din Aristotel referitoare la teoria culorilor (*Despre suflet*, II, 7; *Despre percepţiile senzoriale*) au fost reunite de Goethe în *Istoria teoriei culorilor*. Vezi ***Scrierile de ştiinţe naturale ale lui Goethe***, 5 volume, editate şi comentate de Rudolf Steiner, în seria „Literatura naţională germană a lui Kürschner", GA 1a–e, Dornach, 1975; vol. IV, *Despre teoria culorilor*, II, p. 28–37, „Aristotel", precum şi scrierea peripatetică ce urmează după aceasta.

(22) „... mi-am asumat sarcina de a pune în valoare teoria goetheană a culo.rilor": vezi Rudolf Steiner, ***Viaţa mea*** (1923–1925), GA 28, cap. V, ca şi registrul. Rudolf Steiner era mandatat din 1882 cu editarea ***Scrierilor de ştiinţe naturale ale lui Goethe*** în seria „Literatura naţională germană a lui Kurschner"; în 1890–1897 el s-a ocupat de editarea acestor lucrări pentru ediţia ducesei Sophie, la Arhivele Goethe-Schiller din Weimar.

(23) Capilavastu: În nordul Indiei, la poalele Himalaiei. Localitatea a fost redescoperită de arheologi în secolul al XIX-lea, în apropierea satului nepalez Padeire.

(24) Joseph Dahlmann, 1861–1930. În legătură cu raportul dintre doctrina Samkhya şi celelalte curente spirituale, comp. cartea sa *Mahabharata ca epopee şi carte juridică*, Berlin, 1895, p. 225–233.

(25) „...În vremurile vechi era altfel": comp., printre altele, conferinţele ţinute de Rudolf Steiner la Hamburg, în zilele de 22 şi 31 mai 1908; în ***Evanghelia după Ioan***, Opere complete, GA 103.

(26) „...în Evanghelia lui Ioan, asemenea oameni sunt înfăţişaţi ca fii ai lui Dumnezeu: vezi Ioan I, 12 şi 13.

(27) „...care poate să spună cu adevărat despre sine": comp. versurile 20-39, din Cântul X.

(28) „Pe toţi zeii îi văd în trupul tău... ": Cântul XI, versurile 15 şi urm. Acest citat şi următoarele sunt o prelucrare liberă a traducerii făcute de Leopold von Schroeder, retipărite la Editura Eugen Diederich, Düssseldorf / Köln, 1955.

(29) „...Şi cum ne-ar putea fi înfăţişat mai bine că acest erou a fost Krishna decât prin legenda orientală": Legendele cu zei şi eroi din preistoria indiană au fost puse pe hârtie între 500 î.Hr. şi 500 d.Hr. în asa-numitele Puranas, 18 culegeri voluminoase care conţin întreaga mitologie a indienilor. Multe dintre ele sunt închinate zeului Vishnu şi diverselor sale incarnări. Legenda lui Vishnu-Krishna e relatată în Bhagavad-Purana.

(30) „...Krishna îi revelează lui Arjuna natura copacului ashvattha": Cântul 15, începutul.

(31)„...dintr-un anumit punct de vedere, omul e o plantă inversată": comp. conferinţele lui Rudolf Steiner de la Berlin, 29 mai 1905; în ***Legenda templului şi legenda de aur***, Opere complete, GA 93, Leipzig, 16 februarie 1907, în ***Misteriul creştin***, GA 97 şi în alte locuri.

(32) „Renunţarea e forţa..": comp. Cântul XV, 3 (nu textual).

(33) Johann Gottlieb Fichte, 1762–1814; vezi *Baza şi compendiul întregii teorii a ştiinţei*, Jena 1794.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1840.

(34) „...Pavel le spune corintenilor cum trebuie îmbinate diferitele daruri umane": *Epistola I către corinteni*, cap. 12.

(35) „Simţurile nu înşeală..." Goethe, *Maxime în proză*, în ***Scrierile de ştiinţe naturale ale lui Goethe*** editate şi comentate de Rudolf Steiner, GA 1a-e, vol. V, p. 345.

(36) „... Goethe... a avut dreptul să spună că el e unul dintre oamenii cei mai creştini": Aceste cuvinte se referă, fără îndoială, la afirmaţia făcută de Goethe faţă de cancelarul Friedrich von Müller: „Dvs. ştiţi desigur cât de mult respect eu creştinismul sau, poate, n-o ştiţi. Oare cine e, în ziua de azi, un creştin aşa cum voia Hristos să fie un crestin? Poate că eu singur, chiar dacă mă consideraţi că sunt un păgân." Afirmaţia se găseşte în *Convorbiri cu cancelarul Friedrich von Müller*, editate de C.A.H. Burkhardt, septembrie 1870, sub data de 7 aprilie 1830.

(37) „...Pavel îl numeşte pe Hristos al doilea Adam": comp. 1 Corinteni 15, 45.

(38) „... există două relatări diferite despre copilăria lui Iisus Hristos": vezi Rudolf Steiner, ***Conducerea spirituală a omului şi a omenirii*** (1911), GA 15, conferinţa a III-a; ***Evanghelia după Luca*** (Basel, 1909), GA 114; ***Evanghelia după Matei*** (Berna, 1910), GA 123: ***De la Iisus la Hristos*** (Karlsruhe 1911), GA 131.

(39) „...în sensul cărţii mele *Ştiinţa ocultă*: comp. cap. „Evoluţia lumii şi omul", în ***Ştiinţa ocultă*** (1910), GA 13 (p. 259).

(40) „Vă amintiţi conferinţele de la Basel": ***Evanghelia după Luca***, GA 114.

(41) „Se revelează forţele lui Dumnezeu...": Luca 2,14, în traducerea lui Rudolf Steiner.

(42) „...apariţia de pe drumul Damascului": *Faptele apostolilor* 9, 1–6.

(43) „...autorul *Soliei păcii*: Dr. Wilhelm Hübbe-Schleiden,1846–1916; comp. în legătură cu el, Rudolf Steiner, ***Viaţa mea*** (1923–1925), GA 28, cap. XXXII şi ciclul de conferinţe ***Istoria şi condiţiile mişcării autroposofice în raport cu Societatea antroposofică*** (Dornach,1923), GA 258, conferinţa a VI-a, precum şi Rudolf Steiner, ***Scrisori***, vol. II, Dornach, 1953 (Registru). Titlul broşurii este *Solia păcii*, conferinţă prezentată la Hanovra în ziua de 19 iunie 1912 pentru Societatea teosofică, Leipzig, 1912.

(44) „Şi iată, erau bune foarte": I, Moise 1, 31.